

Historia de la Filosofía

I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento

de JOHANNES HIRSCHBERGER

La presente obra es ya un clásico de la historiografía filosófica. Publicada en castellano por primera vez en 1954, ha contribuido a la formación en filosofía de varias generaciones tanto en España con en América Latina. Johannes Hirschberger aspira a fundir la actividad historiográfica con la pensante, ya que su intención es ofrecer un texto suficientemente amplio y condensado a la vez, que logre resumir con viveza las principales corrientes de las distintas épocas y el pensamiento de los autores.

Con esta nueva edición, revisada a fondo y ampliada hasta nuestros días, sobre todo en lo referente a la bibliografía, la filosofía española y las últimas corrientes de pensamiento, Herder Editorial quiere rendir homenaje a uno de sus grandes autores y orientar la mirada de los amantes de la filosofía hacia un espejo donde se reflejan las caras e inquietudes de nuestra época.

Este tomo primero abarca el periodo de los presocráticos a principios del siglo XVII.

Lectulandia

Johannes Hirschberger

Historia de la Filosofía - I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento

Historia de la Filosofía (Hirschberger) - 1

ePub r1.0
Titivillus 13.05.16

Título original: *Geschichte der Philosophie*
Johannes Hirschberger, 1954
Traducción: Luis Martínez Gómez

Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2

ABREVIATURAS Y SIGLAS

al.	alemán
ampl.	ampliado
aum.	aumentado
biblio.	bibliografía
ca.	circa
cap.	capítulo
cast.	castellano
cat.	catalán
cf.	confer
col.	columna
colab.	colaboración
colec.	colección
coment.	comentado, comentarios
corr.	corregido
crít.	crítico
ed.	editor, editado
escr.	escrito
esp.	especial, especialmente
fasc.	fascículo
frag.	fragmento
gr.	griego
ibid.	ibidem
id.	idem
ingl.	inglés
introd.	introducción
it.	italiano

lat.	latín
pág.	página
port.	portugués
pról.	prólogo
reimpr.	reimpresión
rev.	revisado
s. a.	sine anno (de edición)
s. n.	sine nomine (de editor)
selec.	selección
tr.	tractatus
trad.	traducción, traducido
transcr.	transcripción
v. g.	verbi gratia
vol.	volumen

PG	Migne, *Patrologia graeca*
PL	Migne, *Patrologia latina*

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra S. A.
FCE	Fondo de Cultura Económica de México
PUF	Presses Universitaires de France
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNED	Universidad Nacional de Educación a Distancia
UTEHA	Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana

CT	Connecticut
IL	Illinois
IN	Indiana
MA	Massachusetts
MT	Montana

NC	Carolina del Norte
NJ	Nueva Jersey
NY	Nueva York
PA	Pennsylvania

Presentación

Ofrecemos al lector la decimosexta edición de la *Historia de la filosofía* de Johannes Hirschberger, publicada por primera vez en alemán en 1949-1952. Desde entonces, esta obra ha sido editada más de ochenta veces y traducida, por ejemplo, al castellano (1954, [15]1994), al inglés, al japonés y al portugués. En España y en América Latina toda una sucesión de generaciones, tanto en las universidades como en los institutos, se han formado en filosofía con el manual de Hirschberger en su mesa de estudio.

Por lo tanto, «el Hirschberger» es ya un «clásico» de la historia de la filosofía. Para H.-G. Gadamer, lo clásico es lo que se conserva en la ruina de los tiempos, la capacidad de supervivencia de lo que se dice en una obra. Este concepto puede aplicarse en nuestro contexto bajo más de un aspecto. Hirschberger tomó de su profesor Joseph Geyser la persuasión de que el pensamiento se acredita a sí mismo por su propia capacidad de transmitirse y, por otra aparte, ha de valorarse en el marco de una tradición interpretativa. En el fondo de esa interpretación están tanto Hegel como la concepción católica de la tradición.

Enlaza con lo dicho el concepto de *philosophia perennis*, a saber, la convicción de que la historia de la filosofía es un esfuerzo constante en torno a la comprensión de verdades eternas. Para Hirschberger es «objetivo» lo que se muestra como atemporal en la historia de las ideas. En el acontecer de la historia de la filosofía el espíritu humano llega a sí mismo, por más que el camino de esta evolución pase a través de rodeos y errores. Merecen una valoración positiva los filósofos que tratan lo profundo del hombre y la dimensión divina, que abordan con toda seriedad el reino de lo ideal, mientras que constituye un demérito filosófico la reducción tan sólo a lo experimentable a través de los sentidos. Por eso Hirschberger respira con satisfacción cuando constata, frente a Hume, que el psicologismo ha sido superado por Husserl y la fenomenología, y que

deciden sobre la verdad y la ciencia, no las maneras de comportamiento psíquico del sujeto, sino las notas objetivas del ser. Desde su punto de vista, el criterio del recto filosofar es la medida en que se quiere alcanzar lo primero y originario.

Un rasgo fuerte de su obra es el propósito de mostrar que el platonismo y el aristotelismo han tenido eficacia histórica en forma de una síntesis, que está presente ya en Aristóteles —un Aristóteles visto a la luz de las investigaciones de W. W. Jaeger— y se mantiene en la Edad Media. Hirschberger afirma que una de las ideas más esenciales de su libro es la comprensión del Medievo sobre la base de una herencia platónica, lo cual afecta también a las relaciones del pensamiento medieval con la filosofía moderna.

Hirschberger defiende que no se puede ser historiador de la filosofía sin pensar su contenido. Lamenta que en su época se da demasiada historia externa y literaria, pero poca filosofía, o demasiada filosofía y poca historia. Él, en cambio, aspira a fundir la actividad historiográfica con la pensante, y esto al servicio de la actividad docente, pues su motivo de escribir es ante todo ofrecer a los alumnos un texto suficientemente amplio, pero a la vez condensado. De hecho ha logrado «resumir con viveza» las corrientes de las épocas y el pensamiento de los autores.

Una obra de estas características tiene derecho a pervivir. Ciertamente, la actividad investigadora y editorial lanza cada día al mercado miles de datos sobre la historia de la filosofía. Pero eso no invalida la actividad de síntesis y comprensión basada en una lectura detenida de los originales y en el uso riguroso de las fuentes; más bien, la inmensidad de los datos requiere como contrapartida una visión unitaria, centrada en cada filósofo y en la relación entre ellos.

Johannes Hirschberger nació en 1900 en Österberg (Mittelfranken) y murió en 1990, en Oberreifenberg. En 1927 inició sus estudios de filosofía y filología griega en Múnich, donde trabajó con el medievalista Martin Grabmann (quien más tarde revisaría la sección de la *Historia de la filosofía* dedicada al periodo medieval). Por otro lado, asistió a los seminarios de A. Rehm y E. Schwartz, donde desarrolló trabajos de investigación sobre la filosofía griega. En 1930 se doctoró en Múnich con

un trabajo sobre Platón («La "frónesis" [sabiduría práctica, prudencia] en la filosofía de Platón antes de la República»). Se familiarizó con la escolástica bajo la guía de Joseph Geyser, quien le inculcó la idea de que la retransmisión en la tradición es un criterio de la verdad de las teorías y los conceptos metafísicos. Fue profesor de Historia de la Filosofía, primero en Eichstädt y, posteriormente, en la Universidad de Frankfurt.

La presente edición reproduce el texto de Hirschberger que puede considerarse escrito en forma acabada y madura: el que va desde los presocráticos hasta los comienzos de la fenomenología. En lo que concierne a lo redactado por él, nos hemos limitado a una revisión y corrección de los pasajes poco claros. En cambio, la bibliografía ha sido revisada, seleccionada, complementada y actualizada. Agradecemos al Dr. Antonio Martínez Riu la realización de esta tarea bibliográfica, así como la revisión del texto referente a la filosofía del siglo XX.

He redactado una exposición completamente nueva de la filosofía del siglo XX, a partir de la fenomenología de Husserl, en el tercer volumen de la obra. Para ello he utilizado los materiales recogidos durante veinticinco años de docencia de la historia de la filosofía contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona y, por tanto, quiero dedicar este volumen a mis antiguos alumnos. A partir de la fenomenología, solamente el texto de Max Scheler procede en parte de Hirschberger.

He compuesto también las exposiciones relativas a los filósofos españoles, más de cuarenta, que han sido incluidas en el lugar correspondiente de la historia general de la filosofía. Con ello, en lugar de la «Síntesis de historia de la filosofía española», escrita por el profesor Luis Martínez Gómez, que en la edición anterior aparecía como un apéndice al final de cada volumen,[*] hemos adoptado el criterio de seleccionar los autores que, a nuestro juicio, merecen ocupar un lugar en la historia general de la filosofía y no sólo en la española. Sin embargo, dicha síntesis ha sido consultada en la redacción de los nuevos textos. También hemos dado entrada a ciertos literatos que albergan en sus obras un contenido filosófico e incluso han sido fuente de inspiración filosófica, por ejemplo, Cervantes, Calderón y Gracián.

La parte de la filosofía del siglo XX, en consonancia con la tendencia de Hirschberger, está centrada fundamentalmente en las líneas procedentes del pensamiento alemán, y toma como punto de partida y eje vertebrador la fenomenología. Lo mismo que, conforme caen las gotas del tiempo, se condensan y adelgazan los estratos de la memoria, de igual manera la filosofía del siglo XX sin duda reducirá sus dimensiones a la luz de nuevos siglos. Puede decirse esto en concreto de temas como Heidegger y la Escuela de Frankfurt. Pero, de momento, hemos considerado oportuno mostrar en una imagen bastante amplia las corrientes fundamentales que han tenido y todavía tienen vigencia.

No abundan las historias de la filosofía actualizadas hasta nuestros días. Con esta nueva edición, la Editorial Herder quiere dar permanencia en el tiempo a uno de sus grandes autores y poner ante la mirada de los amantes de la filosofía un espejo donde se reflejan las caras e inquietudes de nuestra época.

Barcelona, 21 de marzo de 2011

Raúl Gabás

Introducción

Esencia y valor de la Historia de la Filosofía

La historia de la filosofía como ciencia histórica

La historia de la filosofía es ciencia histórica y es a la par filosofía; reúne por tanto dos grupos de problemas y de cometidos. Como ciencia histórica, persigue el intento de darnos a conocer el más esencial tesoro de ideas de los filósofos del pasado y del presente. Nos proporciona para ello lo que vale la pena saber de la vida, obras y doctrinas de estos pensadores. Pero no se contenta con presentarnos simplemente lo que fue, sino que trata de acercarnos a la inteligencia de ese tesoro ideológico, aclarándonos las ideas y conceptos que allí ocurren. Esto se obtiene siguiendo en lo posible el nacer de aquellas ideas; situándolas en los principales movimientos de la especulación, en los grandes conjuntos sistemáticos y en las anchas corrientes del espíritu, encuadradas concretamente en el marco de las edades históricas y de los diferentes pueblos; y descubriendo finalmente los supuestos básicos y las últimas posiciones y actitudes que han constituido el suelo fecundo de donde han brotado los conceptos, problemas y sistemas de la filosofía.

Si la historia de la filosofía debe presentarnos las cosas tal como ellas fueron, de ahí se deduce ya un método determinado; primero habrá de darnos los hechos en constante contacto con las fuentes, y luego los ofrecerá con una absoluta objetividad e imparcialidad no empañada por prejuicios. La vuelta a las fuentes históricas es un logro específico de la moderna ciencia histórica. La Antigüedad y la Edad Media han vivido de referencias de segunda y de tercera mano. Hoy en cambio no sólo leemos las fuentes mismas, sino que nos aseguramos de antemano, con peculiar esmero crítico, de si las obras atribuidas a determinado autor son efectivamente de él, de si la transmisión de esas obras hasta nosotros ha sido fiel e íntegra y del periodo vital de producción literaria en que tuvo lugar su composición (crítica textual de fuentes y problemas de autenticidad

y cronología). La historia de la filosofía es, por tanto, un continuo remitir a las obras de los filósofos mismos.

Perseguimos después la objetividad de nuestra exposición esforzándonos por presentar lo que realmente fue dicho y con el sentido en que fue dicho, sin mirar las cosas a través del cristal coloreado con un prejuicio subjetivo. No hemos de ver, por ejemplo, en Platón un neokantismo ni en Aristóteles una filosofía escolástica. Cierto que una absoluta ausencia de prejuicios no la hubo jamás ni la habrá, pues todo cultivador de las ciencias del espíritu es un hijo de su tiempo y no será capaz de sobrepasar su propia medida, y concretamente llevará a los hechos sus propias valoraciones y actitudes cosmovisionales, de las que muy posiblemente no tendrá nunca conciencia clara. No quiere decir que por ello se haya de renunciar a la imparcialidad. Más bien esa total liberación de prejuicios quedará como un ideal, al que por hipótesis nunca se llegará plenamente, pero hacia el cual se tenderá como un deber indeclinable, que en cada momento mantendrá el espíritu en disposición abierta para cualquier razonable discusión o rectificación. El contacto científico y crítico con la historia de la filosofía preserva al filosofar de una serie de fallos funestos: de resbalar hacia una consideración puramente estética de los hechos; de una interpretación subjetiva que crea más que analiza; de una caída en una dialéctica sutil, pero inconsistente y vacua; de una especulación que se considera a sí misma profunda, pero que en realidad gira en torno a pseudo-problemas, prendidos más a las palabras que a la sustancia de los conceptos; y, sobre todo, preserva de una especie de filosofía que es mera literatura, dentro de la llamada vida espiritual del tiempo.

La historia de la filosofía como filosofía

Pero la historia de la filosofía es también pura y auténtica filosofía. No es, como place decir a los no iniciados, una *historia errorum*. Con razón ha reaccionado Hegel contra esta pobre concepción de la historia como un «informe amontonamiento de opiniones». Quien cala más hondamente en la historia de la filosofía ve en ella en seguida una honrada lucha por la verdad. No sólo una lucha honrada, sino también un esfuerzo continuado que presenta, a lo largo de su dimensión temporal, cierta cohesión interna.

Naturalmente, en esta historia tampoco hay que ver, como Hegel quería, cayendo en el extremo contrario, un perfecto y acabado «sistema en desarrollo», es decir, una *gradual y progresiva automanifestación del espíritu y de la verdad*, en la cual todo se enlaza con trabazón lógica tan estricta que de lo precedente se puede deducir lo posterior, pues se podría saber de antemano (lo podrían saber al menos los grandes espíritus de la historia) lo que se contiene de modo necesario en cada tiempo, en el interior de los procesos. La historia de la filosofía es en verdad un despliegue gradual del espíritu y un reencontrarse a sí mismo; pero este caminar no es precisamente rectilíneo, ni está predeterminado por una consecuencia lógica ni por una necesidad real de las cosas. Junto a las piedras miliarias de la verdad hay también los rodeos de la ignorancia, las desviaciones del error y el desconcertante juego del acaso. Lo mismo que en la historia política no tenemos siempre un proceso de acontecimientos necesarios por su misma esencia, sino que incontables veces aparecen forzados por la voluntad fuerte de un dictador o por los caprichos de una favorita, también hace presa a veces en la historia de la filosofía la casualidad y todo lo irracional que se deriva de la subjetividad y de la libertad del hombre que filosofa. Recurrir a la célebre «astucia de la idea» (Hegel) tampoco es correcto, porque «explica» demasiado, al convertirlo todo en necesario. Y ciertamente no es así. No pocos dichos y sentencias filosóficas han tenido su origen en

antagonismos personales, en rivalidades de escuelas y otras múltiples nimiedades. Como sería desacertado decir que la historia de la filosofía es una historia de errores, no lo sería menos afirmar que es ella toda la verdad.

Y, en efecto, no coincidiría con la verdad misma, aun cuando, en una variación moderna de la concepción hegeliana, se quisiera interpretar aquella verdad total como la existencia concreta de la filosofía encarnada en el filosofar de los filósofos a lo largo de la historia. La filosofía nunca se ha entendido puramente como un hacer o actividad, sino que ha tenido siempre como blanco verdades teoréticas, no sólo «la verdad», y seguirá teniéndolas en el futuro.

Por otra razón la historia de la filosofía resulta auténtica filosofía. Por de pronto en el contacto con las opiniones de los otros hacemos saltar el estrecho cerco de las condiciones personales, de tiempo y espacio, que contrae nuestra mirada; nos libramos de muchos prejuicios subjetivos y nos acercamos más a una contemplación de la verdad *sub specie aeterni*. «Sólo por la historia nos libramos de la historia» (Rickert). Hay algo intemporal en la filosofía. Sus problemas no envejecen; si fueron auténticamente sentidos, pueden, en cualquier tiempo, volver a ser actuales. «Las ideas de los grandes pensadores dependen, en cuanto a su contenido, de las ideas de los filósofos que vivieron siglos antes que ellos» (W. Cramer). Pero estos contenidos intemporales no se nos dan de balde. Penetrar en la «cosa misma» es raro. Necesitamos la historia de las ideas para comprender el fundamento de nuestros conceptos. En ella y por ella la historia de la filosofía se convierte en una *crítica de la razón humana*, históricamente cimentada. Será una *auto-reflexión del espíritu*. Los instrumentos del espíritu humano, sus formas de intuición, sus conceptos, tendencias ideológicas, problemas, hipótesis, teorías, revelan su naturaleza y su poder justamente en el decurso del tiempo. Durante decenios y aun siglos se ha luchado muchas veces con problemas para acabar comprobando que habían sido planteados falsamente desde su mismo origen. A la luz de tales experiencias nosotros hemos de contar con la posibilidad de que en nuestro pensar se introduzcan también principios falsos. Conceptos como movimiento y reposo, continuo y discreto, materia y forma, sensibilidad y espíritu, cuerpo y alma, para no mencionar sino unos pocos, están hoy

sometidos a sutilísimas lucubraciones y discusiones. ¿Hemos llegado quizá a convencernos de que su formación pertenece a una oscura edad que los elaboró sobre un material de experiencia intuitiva que no tiene ya la virtud de probar lo que entonces probó? Y sin embargo tales conceptos conservan aún su sentido original. H. Poincaré ha escrito: «Son de todos conocidos esos agregados de agujas fosilizadas que constituyen el esqueleto de ciertas esponjas. Desaparecida por completo la materia orgánica, no queda ya sino un fino y quebradizo tejido de encaje. En realidad no son más que porciones de ácido silícico; pero lo interesante es la forma que ese ácido silícico ha tomado; forma que no podremos comprender si no conocemos las esponjas vivientes que le han impreso precisamente esa forma. Algo semejante ocurre con los viejos conceptos intuitivos de nuestros antepasados, que aun en el caso de abandonarlos nosotros, imprimen no obstante su propia forma a la armazón lógica que hemos puesto nosotros en su lugar».

Al entregarnos a la historia de la filosofía tendremos, pues, ocasión de volver al auténtico sentido y valor de nuestros instrumentos mentales, y esto con una profundidad y seguridad acaso no igualadas en otras disciplinas. Se purificarán los conceptos, se encauzarán mejor los problemas, se abrirá el camino «a las cosas mismas». La historia de la filosofía será así, ella misma, crítica del conocimiento y consiguientemente filosofía en el pleno sentido de la palabra; porque así se orienta el hombre sobre el contenido intemporal de sus problemas. Y así se pone también de manifiesto que la historia de la filosofía es en realidad filosofía.

Y así la historia de la filosofía no tendrá que temer que se le haga el reproche de *historicismo*. Se dio, es cierto, en los pasados decenios algo que ha podido denominarse alejandrinismo; un amontonamiento de materiales de museo, que ciertamente fue saber o ciencia, pero no sabiduría, porque no se pasaba de ese registrar científico del cargamento histórico, y no se procedía a explotar esos resultados para un planteamiento sistemático y filosófico de la verdad. Al cultivar nosotros la historia de la filosofía como una «reflexión» del espíritu, no corremos este peligro; tenemos por delante toda una perspectiva netamente filosófica, pues, a partir de la historia y sirviéndonos de ella, podemos avanzar en la solución objetiva y sistemática de los problemas filosóficos mismos, lo que sin una base histórico-

filosófica se convierte no pocas veces en batallas contra molinos de viento. Por lo tanto, la distinción que se hace muchas veces entre filosofía sistemática y filosofía histórica puede resultar por ello superficial y pueril. Lo es ciertamente cuando se piensa que puede uno dominar «las cosas mismas» sin un previo análisis de las palabras y conceptos que se usan, y que a menudo no plantean un problema, sino que lo desfiguran. Más de la mitad de la literatura filosófica no se hubiera escrito si sus autores hubieran tenido noticia clara de la prehistoria de los términos y problemas discutidos.

Serán, por ello, valiosos para el filósofo todos los esfuerzos encaminados a este fin. Ejemplar a este respecto es el *Archiv für Begriffsgeschichte* 1955s, inaugurado por la «Zeitschrift für philosophische Forschung», y editado por la Academia de Ciencias y Literatura de Maguncia, por encargo de la comisión para la filosofía.

Bibliografía

A. H. ARMSTRONG, *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, [9]2007; W. CRAMER, «Die Philosophie und ihre Geschichte», en *Blätter für Deutsche Philosophie* 14, 1941; J. J. E. GRACIA, *Philosophy and its history: issues in philosophical historiography*, Albany (NY), State University of New York Press, 1992 (ed. original); id., *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México, UNAM, 1998; N. HARTMANN, «Zur Methode der Philosophiegeschichte», en *Kant-Studien* 15, 1910, ahora en *Kleinere Schriften*, vol. III, Berlín, de Gruyter, 1958; id., *Der philosophische Gedanke und sein Geschichte* (1936), Stuttgart, Reclam, 1955; J. HIRSCHBERGER, «Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik. Geisteswelt des Mittelalters», en A. LANG y otros (eds.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster, Aschendorff, 1935, págs. 131-148; E. HOFFMANN, «Über die Problematik der philosophiegeschichtlichen Methode» (1937), ahora en id., *Platonismus und christliche Philosophie*, Zúrich, Artemis, 1960, págs. 5-41; E. ROTHACKER, «Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 18 (1), 1940, págs. 1-25; W. WINDELBA ND-H. HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tubinga, Mohr, 1957, págs. XI-XLVIsobre el estado de la investigación de la historia de la filosofía (trad. cast., *Historia general de la filosofía*, con un estudio sobre la filosofía del siglo XX por H. Heimsoeth, trad. de la 15.ª ed. al. por F. Larroyo, México, El Ateneo, 1960).

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

GENERALIDADES

Significado histórico de la filosofía antigua

Podemos preguntarnos por qué estudiamos filosofía antigua. A esta pregunta habrá que responder con un hecho de enorme trascendencia para justipreciar el pensamiento antiguo en su significación histórica. Ese hecho es que la filosofía antigua nos ofrece el fondo espiritual hereditario del que aún hoy vive en la cultura y el pensamiento occidentales. Ya mirada solamente en su extensión material, la antigua filosofía cubre casi la mitad de la historia del espíritu europeo, pues se extiende desde el siglo VIantes de Cristo hasta el VI después de Cristo. Pero es aún mayor el peso cualitativo de esta filosofía considerada en su intensidad y profundidad. Nunca ha envejecido. Al leer los autores medievales encontramos más citas de Aristóteles que de cualquier otro filósofo contemporáneo. Al patrimonio mental de la concepción del mundo del hombre medieval pertenecen un sinfín de ideas platónicas, neoplatónicas y estoicas. ¿Y hoy? Múltiples conceptos fundamentales de nuestro filosofar actual y del pensamiento científico derivan del espíritu de la Antigüedad. Conceptos como principio, elemento, átomo, materia, espíritu, alma; complejos de materia-forma, acto-potencia, sustancia-accidente, ser-devenir; causalidad, totalidad, sentido, fin, concepto, idea, categoría, juicio, raciocinio, prueba, ciencia, hipótesis, teoría, postulado, axioma, etcétera, fueron moldeados por los antiguos; y los emplearíamos ciegamente y al margen de su recta inteligencia si no nos preocupáramos de estudiar su primitivo sentido. Pero no sólo somos deudores a los antiguos filósofos de particulares conceptos filosóficos fundamentales; ellos también nos abrieron los caminos de las disciplinas filosóficas esenciales, como la lógica, la metafísica, la ética, la psicología y la cosmología. Y en ellos encontramos ya desarrollados los principales tipos del pensar filosófico, idealismo, realismo, escepticismo, materialismo, sensismo y sus formas mixtas. Así comprenderemos que E. Hoffmann haya podido cerrar un capítulo sobre la filosofía griega como pasado y como presente con las siguientes palabras: «Quedará claro que en la filosofía

griega se han agotado fundamentalmente las posibilidades del pensar cosmovisional, se han descubierto los problemas que hasta hoy merecen interés, y se han abierto aquellas vías de solución por las que aún andamos nosotros».

División

Para formarnos una idea de conjunto de esta época, la dividimos en cuatro partes. El primer periodo abarca el tiempo anterior a Sócrates, es la *filosofía presocrática*. Tiene su desarrollo no precisamente en la metrópoli, sino en las colonias griegas, en Jonia, en el sur de Italia y en Sicilia. El principal interés gira en torno a la filosofía de la naturaleza. Sólo al final, en la fase de la sofística, se convierte también en problema el mismo hombre. El segundo periodo se puede designar como *filosofía ática*, porque ahora es la misma metrópoli la que filosofa. Sócrates, Platón y Aristóteles son las principales figuras y en ellos alcanza la filosofía griega su apogeo clásico. A todos los problemas de la filosofía (naturaleza, moralidad, Estado, espíritu y alma) se presta ahora la misma atención. Este apogeo filosófico coincide en el tiempo con el esplendor político de la era de Pericles y se extiende hasta Alejandro Magno. El tercer periodo, el de la *filosofía del helenismo*, abarca desde Alejandro Magno hasta la caída de sus sucesores, o sea, aproximadamente el tiempo que media entre el 300 y el 30 a. C. Llenan el cuadro de la filosofía las grandes escuelas de filósofos, la Academia, el Peripato, la Estoa y Epicuro. El cuarto periodo comprende la *filosofía del Imperio romano*, desde la mitad del siglo I a. C. hasta el 529 después de Cristo, año en que el emperador Justiniano cerró la academia de Atenas, se incautó de sus bienes y prohibió que en adelante se filosofara en Atenas. No es ésta una época creativa; aun el hecho excepcional del neoplatonismo es una genial variación de temas anteriores.

Fuentes

La cuestión de las fuentes constituye en la filosofía antigua un problema especialmente delicado. De una larga serie de filósofos nos han sido conservadas hasta hoy, en lo esencial, sus mismas obras. Así de Platón, Aristóteles, Plotino, Cicerón, Séneca, Proclo. De los demás tan sólo poseemos contados fragmentos o referencias doxográficas de sus discípulos y seguidores. Gran parte de este material fragmentario e incompleto lo tenemos en Aristóteles, Teofrasto, Ateneo, Eliano, Diógenes de Laerte, Estobeo y otros. Lo más importante ha sido recogido y explotado en múltiples obras de relevante valor científico: H. VONARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1887 (reimpr. 4 vols., Stuttgart, Teubner, 1979; vol. 2: 1964); H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlín, de Gruyter, 1879, [4]1979; id., *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, Weidmann, 1903 (3 vols., ed. por W. Kranz, Zúrich, Weidmann, 2004-2005); J. L. FACALY A. GONZÁLEZ, *Repertorium Litterarum Graecarum*, Madrid, Instituto Antonio Nebrija del CSIC, 1982; H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887 (Stuttgart, Teubner, 1966); O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, Weidmann, 1922 (reimpr. Zúrich, Weidmann, 1972); G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de J. García Fernández, Madrid, Gredos, 2008; C. J. DEVOGEL, *Greek philosophy. A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations*, vol. I: *Thales to Plato* ([2]1957), vol. II: *Aristotle, the early peripatetic school and the early Academy* (1953), vol. III: *The Hellenistic-Roman period* (1959), Leiden, Brill; F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*, 10 vols., Basilea, Schwabe, 1969-1974.

Entre las fuentes más importantes hemos de mencionar las siguientes: *Opiniones de los físicos*, de Teofrasto (n *ca.* 372, † *ca.* 285-288 a. C.); *Vetusta placita*, primera mitad del siglo I d. C., de un discípulo anónimo de Posidonio; *Aetii placita*, sobre el 100 d. C., que sirvió de base a *Placita*

Philosophorum; Refutaciones de todas las herejías, de Hipólito († 235/236); *Noctes atticae*, de Aulo Gelio (sobre el 150 d. C.); *Khronographia*, de Eratóstenes de Cirene (s. III a. C.); *De vitis dogmati et apophthegmatis clarorum philosophorum libri X* (Colección de vidas y doctrinas de los filósofos), de Diógenes Laercio, 1.ª ed. Roma, hacia 1472 (lat.), Basilea 1533 (gr.) (*Diogenis Laertii Vitae philosophorum edidit Miroslav Marcovich*, 3 vols., Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999-2002, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, vol. 1: libros I-X, vol. 2: *Excerpta Byzantina*, vol. 3: Índices por H. Gärtne; *Vidas de los filósofos más ilustres*, por J. Ortiz y Sanz, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949-1951; *Vidas de filósofos ilustres*, Barcelona, Omega, 2003); *Díssoi lógoi* (Discursos dobles), escr. en el siglo V a. C., 1.ª ed. París, 1570; *Placita philosophorum* (De las opiniones doctrinales de los filósofos), escr. hacia el 50 d. C., obra anónima (Pseudo-Plutarco), 1.ª impr., a cargo de G. Budé, París, 1544; *Corpus hermeticum* (Escritos herméticos), 1.ª ed. París, 1554, a cargo de Adrianus Turnebus; *Corpus philostrateum*, escrito por Filóstrato entre los siglos II y III (se ha publicado en trad. cast. la parte relativa a la *Vida de Apolonio de Tiana*, a cargo de A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1979).

Bibliografía

Obra fundamental sigue siendo E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Aparecida primeramente en 3 vols. (Leipzig, Fues, 1844-1852), existe hoy refundida y reelaborada en 3 partes y 6 vols., ed. por F. Lortzing, W. Nestle y E. Wellmann, Leizpig, Reisland, 1919-1923 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1963, [2]1990; trad. it., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, ed. por R. Mondolfo, trad. de D. Munzo, Florencia, La Nuova Italia, 1961-1979; trad. fr., *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, trad. de E. Boutroux, París, Hachette, 1877-1884). Para un estudio científico de la filosofía griega es indispensable F. UEBERW EG-K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlín, Mittler, 1926 (reimpr. Basilea-Stuttgart, Schwabe, [14]1958); J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, 5 vols., E. Ímaz (vols. 1-2), A. Tovar (vol. 3), G. J. Fons (vols. 4-5), Barcelona, Iberia, 1974. Entre otras valiosas exposiciones de conjunto merecen mencionarse especialmente: N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, 3 vols., Barcelona, Montaner y Simón, 1955; H. VONARNIM, «Die europäische Philosophie des Altertums», en*Die Kultur der Gegenwart*, ed. por P. Hinneberg, vol. I, 5, [2]1923 (Berlin-Leipzig, Teubner,); E. BRÉHIER, *Historia de la filosofía*, vol. I, trad. de D. Náñez, pról. de J. Ortega y Gasset, Buenos Aires, Sudamericana, [5]1962 (2 vols., Madrid, Tecnos, 1988); W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, trad. de E. Lledó, Madrid, Gredos, 1958; M. CANTO-SPERBER (ed.), *Philosophie greque*, París, PUF, 1997; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. I, trad. de J. M. García de la Mora, Barcelona, Ariel, 1969; J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, vol. 1: *El pensamiento antiguo*, trad. de J. A. Míguez, Madrid, Aguilar, [2]1968; las exposiciones de la filosofía antigua por A. FAIRBANKS, *The first philosophers of Greece*, Londres, K. Paul-Trench, Trübner & co., 1898 (reimpr. Nueva York, New York Public Library, 1984); G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, vol. I: *Grecia y Roma*,

Madrid, BAC, 1956; L. GEYMONAT, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, vol. I, ed. por P. Lluís Font, trad. de J. Bignozzi, Barcelona, Crítica, 1985; TH. GOMPERZ, *Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la Antigüedad*, 3 vols. (vol. I: *De los comienzos a la época de las luces*, vol. II: *Sócrates y Platón*, vol. III: *Aristóteles y sus sucesores*), Barcelona, Herder, ^{2}2010 (trad. de la 3.ª ed. al. 1910-1912); P. B. GRENET, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Herder, 1969 (para Platón y Aristóteles); W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., trad. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1984-1993; R. HÖNIGSWALD, *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Leipzig, Teubner, ^{2}1924; W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau (libros I y II) y W. Roces (libros III y IV), México, FCE, 1942-1945, (un solo vol., 1957, 2006); W. KRANZ, *La filosofia griega*, 3 vols., trad. de la 4.ª ed. en al. por A. J. Castaño Piñán, México, UTEHA, 1962-1964 (contiene: vol. 1: *Los presocráticos*, vol. 2: *Sócrates y Platón*, vol. 3: *La filosofía griega*); S. MASTORRES, *Historia de la filosofía antigua: Grecia y el helenismo*, Madrid, UNED, 2003; J. MOSTERÍN, *Historia de la filosofía*, 5 vols. (vol. 1: *Pensamiento arcaico*, vol. 2: *Filosofía oriental antigua*, vol. 3: *Filosofía griega prearistotélica*, vol. 4: *Aristóteles*, vol. 5: *Pensamiento clásico tardío*), Madrid, 1990, 1996; G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vols., trad. de J. Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, ^{3}1999-2002 (vol. 1: *Antigüedad y Edad Media*); J. STENZEL, «Metaphysik des Altertums», en A. BAEUMLERyM. SCHRÖTER (eds.), *Handbuch der Philosophie,* Múnich, Oldenbourg, 1929-1931; W. WINDELBAND, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* Múnich, Beck, ^{4}1963; *id., Historia de la filosofía antigua*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1955.

Auxiliares bibliográficos

Hasta 1926, las amplias referencias de UEBERWEG-PRAECHTER. Para después: G. A. DEBRIE, *Bibliographia philosophica*, 1934-1945, vol. I: *Bibliographia historiae philosophiae*, Bruselas, Spectrum, 1950; J. M. BOCHEŃSKI, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, Francke, 1948s. La colección contiene números especiales dedicados a la filosofía antigua en general, por O. GIGON (1948), a Platón, por el mismo O. GIGON (1950), y a Aristóteles, por M. D. PHILIPPE (1948). Los datos están ordenados sistemáticamente, de manera que se puede obtener con rapidez una visión panorámica de un punto concreto y llegan hasta fechas bastante antiguas. Resulta, asimismo, muy práctico G. VARET, *Manuel de bibliographie philosophique*, vol. I: *Les philosophies classiques*, vol. II: *Les sciences philosophiques*, París, PUF, 1956; *cf.* también J. MAROUZEAU, *Dix années de bibliographie classique, Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité greco latine pour le période 1914-1924*, París, Les Belles Lettres, 1927-1941 (reimpr. 2 vols., Nueva York, Burt Franklin, 1968-1969); W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. I: *Altertum*, Frankfurt, Klostermann, 1964.

Sobre publicaciones recientes, véase *International Philosophical Bibliography* (sucesora de*Répertoire bibliographique de la philosophie* [1949-1990] y de *Bibliografisch Repertorium van de Wijsbegeerte*, suplemento de *Tijdschrift voor Filosofie*, desde 1939) y la *Bibliographie de la philosophie* (París, Vrin, 1937s), así como los elencos de «Bibliografía hispánica de filosofía» de *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*. (Sobre una historia de la bibliografía filosófica, véase M. JASENAS, *A History of the Bibliography of Philosophy*, Hildesheim, Olms, 1973).

Auxiliares lexicográficos

Encyclopédie philosophique universelle. Les oeuvres philosophiques, 2 vols., ed. por J.-F. Mattéi, París, PUF, 1990; J. FERRATERMORA, *Diccionario de filosofía*, 2 vols., Buenos Aires, Sudamericana, 1971 (4 vols., Madrid, 1979 y ed. sucesivas, en espec. ed. rev., aum. y actualizada por J.-M. Terricabras, Barcelona, Ariel, 1994; Barcelona, Círculo de Lectores, 2001-2002); *Enciclopedia filosofica*, 4 vols., Venecia-Roma, Instituto per la Collaborazione Culturale-Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1957; P. EDWARD (ed.), *Encyclopaedia of philosophy*, 8 vols., Londres, Macmillan, 1967; F. H. FOBES, *Philosophical Greek*, Chicago, University of Chicago Press, 1957-1963; Diccionarios filosóficos, como los de Eisler, Brugger (trad. cast., Barcelona, Herder, ^{15}2005); J. HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburgo, Meiner, ^{2}1955; F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, ed. española a cargo de A. Martínez Riu, trad. de R. Gabás, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005.

I

FILOSOFÍA DE LOS PRESOCRÁTICOS

El pensamiento filosófico de hoy se interesa especialmente por los presocráticos, sobre todo por sus primeras preguntas y por su postura ontológica general. Antes se veía en ellos a simples filósofos de la naturaleza, entendida ésta como el mundo de los cuerpos. Hoy sabemos que aquellos «físicos» miraron más lejos. Cuando hablan de la naturaleza, piensan también en el espíritu y en el ser como un todo. Fueron, pues, más metafísicos que físicos. Este nuevo modo de mirar a los presocráticos se ha impuesto desde los trabajos de K. Reinhardt, W. Jaeger y M. Heidegger.

Fuentes

H. DIELSy W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, Weidmann, 1903-1906 (reimpr. de la 6.ª ed. 1989, 3 vols., Zúrich, Weidmann, 2004-2005); K. FREEMAN, *The presocratic philosophers: a companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols., Oxford, Blackwell, [2]1966; G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de J. García Fernández, Madrid, Gredos, 2008 (ed. rev.); W. NESTLE, *Die Vorsokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena, Eugen Diederich, 1908 (reimpr. Wiesbaden, VMA-Verl., 1978); *Placita philosophorum* (Pseudo-Plutarco), escr. hacia 150 d. C., 1.ª impr. París, 1544 (*Plutarchi moralia*, ed. por J. Mau, Leipzig, Teubner, 1971; *Plutarque Oeuvres morales*, vol. XII, 2.ª parte, *Opinions des philosophes*, texto establecido y trad. de G. Lachenaud, París, Les Belles Lettres, 1993 [Budé]; gr./lat.); VV. AA., *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1979-1981.

Bibliografía

J. Barnes, *Los presocráticos*, trad. de E. Martín López, Madrid, Cátedra, 2000; H. Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, ed. por W. Burkert, Hildesheim, Olms, 1969 (biblio. págs. vi-xxvi); J. Burnet, *Early Greek philosophy*, Londres, Black, [4]1930; C. Classen, *Ansätze: Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Pohilosophie*, Amsterdam, Rodopi, 1986; C. EggersLan, «Introducción», en VV. AA., *Los filósofos presocráticos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1978, págs. 9-45; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1968; W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. 1: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1984; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1952; L. E. Navia (ed.), *The presocratic philosophers. An annotated bibliography*, Nueva York-Londres, Garland, 1993; W. Nestle, *Von Mythos zum Logos. Die Selhstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen, Scientia, 1940 (Stuttgart, Kröner, [2]1975); E. Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, trad. y pról. de V. Gómez Pin, Barcelona, Tusquets, 1997; S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, trad. de M. J. Pascual Pueyo, Madrid, Alianza, 1990, 1999; E. Wolf, *El origen de la ontología jurídica en el pensamiento griego*, vol. i, trad. de E. Garzón Valdés, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 1965.

PREHISTORIA

FILOSOFÍA Y MITO

Concepto del mito

En el umbral de la filosofía griega encontramos algo no filosófico, el mito. El mito es la fe del vulgo que sugiere lo que se ha de pensar al enfrentarse con las grandes cuestiones en torno al mundo y a la vida, a los dioses y a los hombres. Se recibe de la tradición del pueblo de manera irreflexiva, crédula y ciegamente. Aun el filósofo, como nota Aristóteles, puede en un cierto sentido ser amigo del mito, pues en el mito y en la filosofía hay una cierta comunidad de temas y problemas. Y por esta razón Aristóteles, cuando va a dar una nota informativa de la prehistoria de una cuestión filosófica y de los conatos de solución, dedica con frecuencia una cita benévola a los «antiguos», los que «al principio teologizaron» (οἱ πρῶτοι θεολογήσαντες).

Mitología de Homero y Hesíodo

En el ámbito del mito tienen especial importancia Homero y Hesíodo y sus doctrinas sobre el origen de los dioses (teogonías) y del mundo (cosmogonías). Según la mitología de Homero, habría que buscar la causa de todo el devenir en las divinidades marinas Océano y Tetis, así como en el agua, por la cual juran los dioses y que los poetas llaman Estigia. En Hesíodo aparecen el caos, el éter y el eros como los comienzos originarios de todas las cosas. Pero también se tratan otros problemas: la caducidad de la vida, el origen del mal, el problema de la responsabilidad y de la culpa, del destino y de la necesidad, de la vida después la muerte y otros parecidos. Nota peculiar y común de estas mitologías es que actúa en ellas un pensamiento imaginario que vive intuitivamente, con los iluminados ojos del poeta, un caso particular concreto, intuición que se generaliza después y se proyecta sobre el mundo y la vida acaba por dar un sentido al ser y al acontecer en su totalidad.

Orfismo

En el siglo VIdescendió sobre Grecia desde las montañas de Tracia una nueva mitología. El punto central lo ocupa el dios Dionisos; Orfeo, cantor y taumaturgo tracio, es su sacerdote. Más tarde Nietzsche hará de Dionisos el símbolo de la vida y de la fe en la vida con sus grandezas y abismos. Efectivamente, para los griegos el dios del vino, Dionisos, fue también un dios de la vida, es decir, de la naturaleza creadora y fecunda, y se le dio culto en las bacanales con éxtasis entusiásticos muy a ras de tierra. *Fuga del mundo*. Pero la dogmática de los órficos lo era todo menos un canto alegre a la vida. Más bien tenemos en ella una extraña mezcla de ascética y mística, culto a las almas y esperanza de un más allá, lo que ciertamente resultaba muy extraño para el pueblo de Homero. El alma no es ya sangre, sino espíritu; procede de otro mundo; se halla desterrada en esta tierra como castigo de una culpa anterior; está encadenada al cuerpo, con el que tiene que hacer un largo camino hasta que se vea libre de la sensualidad. Vía para la purificación de dicha sensualidad fueron ciertas prescripciones prohibitivas respecto de algunos manjares, como la carne y las habas. Una plaquita de oro que acompañaba al cadáver en la tumba equivalía a un testimonio de que su alma provenía «pura de puros» y de que con ello «había escapado al atormentador ciclo de reencarnaciones». Hallamos reflejos de las concepciones órficas sobre la suerte de las almas tras la muerte en los grandes mitos escatológicos de los diálogos de Platón *Gorgias*, *Fedón* y *República*. También contenía ya la doctrina órfica una bien perfilada teogonía y cosmogonía.

Cosmogonía. Según ella existían al principio el caos y la noche. Hay que entender por caos literalmente el vacío o el abismo. La noche produjo un huevo, el huevo del mundo, del que salió un Eros alado. Y «éste, unido con el abismo, el alado y nocherniego, en el vasto Tártaro, dio origen a nuestra raza, a la que hizo ascender a la luz. No había aún raza de inmortales antes de que Eros uniera todas las cosas unas con otras; cuando las unió, surgió el

cielo y el océano y la tierra y toda la raza de los dioses». Según una fuente posterior, el primer principio del cosmos fue un dragón con las cabezas de un toro y de un león; en el centro tenía el rostro de un dios y en los hombros alas. Fue conocido como el dios del tiempo, que no envejece. El dragón desprendió de sí una triple sustancia seminal, el húmedo éter, el abismo ilimitado y la nebulosa oscuridad, y finalmente el huevo del mundo.

Todo esto es fantasía e intuición poética. Se han visto en la mitología órfica palmarios elementos de una tradición «oriental». Concretamente el dualismo alma-cuerpo, mundo de acá y del más allá, y en general una concepción de la vida como fuga de lo terreno, se ha considerado como «una gota de sangre extraña» vertida en el espíritu griego. El suelo originario de estas doctrinas parece haber sido realmente la lejana India, donde encontramos estas mismas ideas después del año 800 a. C. en las Upanishad, textos teológicos exegéticos de los Vedas. Aparecen también en la religión de Zoroastro, en la altiplanicie del Irán, como se deduce de los más antiguos Gâthas del Zendavesta. En todo caso estas ideas debieron ser patrimonio del espíritu ario.

Mito y logos

Más importante aún que la cuestión de su origen es la pervivencia de estos conceptos. Con razón dijo Aristóteles (*Met*. B, 4, 100 a 20) que el mito no puede ser considerado como ciencia, porque aquellos antiguos «teólogos» tan sólo transmitieron el fondo tradicional sin dar de sus doctrinas ninguna prueba. Frente a ellos coloca a los que «hablan dando razón de lo que dicen» (οἱ δι᾽ ἀποδείξεως λέγοντες), de los que por tanto se puede esperar auténticas «convicciones». Con estas palabras quiso significar a los filósofos. Así pues, Aristóteles pone la línea divisoria entre el mito y la filosofía en el momento metódico de la duda, de la prueba y de la fundamentación, si bien concede al principio que el amigo del mito se puede llamar en un cierto sentido también filósofo. En oposición al mito, la filosofía es algo en verdad nuevo. No se vive ya ciega y crédulamente del patrimonio espiritual de la comunidad, sino que el individuo, a solas y en la libertad de su madurez mental, reelabora, examinando y probando por sí mismo, lo que se ha de pensar y tener por verdadero. Es una actitud totalmente diferente de la del mito. No hay que desconocer, sin embargo, que el mundo de problemas del mito, lo mismo que sus intuiciones conceptuales que han surgido en un periodo lejano, oscuro y acrítico, continúan viviendo en el lenguaje conceptual filosófico. Sería una tarea interesante para la teoría del conocimiento comprobar hasta qué punto los supuestos instrumentos racionales de la filosofía están todos efectivamente fundados racionalmente. Acaso no lo estén, y no sólo por un fallo de método, sino también porque el espíritu es algo más que «saber» y asimila el mito, en un sentido positivo, como una vía propia hacia la sabiduría, de modo que sólo el idólatra de la ciencia ilustracionista quiere borrar el mito, mientras Aristóteles dice, con justicia, que también el mito filosofa a su manera.

Bibliografía

A. ANWANDER, *Zum Problem des Mythos*, Wurzburgo, Echter-Verlag, 1964; F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, Les Belles Lettres, 1973; W. BURKERT, *Religión griega arcaica y clásica*, trad. de H. Bernabé, Madrid, Abada, 2007; F. M. CORNFORD, *De la religión a la filosofía*, trad. de A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1989; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Múnich, Beck, 1906 (reimpr. Nueva York, Arno Press, 1975); W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Ariel, [4]1987; M. P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Múnich, Beck, 1970-1974 (ed. rev.); K. PRÜMM, «Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung», en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 78, 1956, págs. 1-40; J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, [4]1998, 2005; J. DEVRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo, Alber, 1961; U. VONWILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1931 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, reimpr. de la ed. Berlín, [2]1955).

MILESIOS Y PITAGÓRICOS

MATERIA Y FORMA

La cuna de la filosofía griega se meció en Jonia, en la costa del Asia Menor. Mileto, Éfeso, Clazomene, Colofón, Samos, son los puntos geográficos donde encontramos a la mayor parte de los filósofos presocráticos, lo que ha motivado que también se denomine filosofía jónica a la filosofía presocrática. De un modo especial se ha designado siempre a esta filosofía jónica como filosofía de la naturaleza. En efecto, la observación de la naturaleza ocupa en ella el primer plano. Sería, sin embargo, más exacto hablar de metafísica y no de pura filosofía de la naturaleza, pues el tema de los primeros principios o elementos roza los fundamentos del ser en general; se trata de aclarar la esencia del ser como tal, y no de una simple comprobación de los últimos constitutivos materiales de los cuerpos.

A. Los milesios

Rompe la marcha Mileto, que nos da los tres primeros presocráticos: Tales, Anaximandro y Anaxímenes.

Tales de Mileto (*ca.* 624-546)

La Antigüedad lo cuenta entre los siete sabios. Aristóteles lo llama el padre de la filosofía (*Met*. Α, 3; 983b 20) y Platón nos cuenta la historia de la muchacha tracia que se rio de él, porque, embebido en la consideración de las cosas supraterrenas, se cayó en un hoyo, haciendo una inelegante figura. Queriendo enseñar a los hombres lo más sublime, no vio lo que tenía ante los pies. ¿Un augurio para toda la raza de los filósofos? La verdad es que no le faltó a Tales el sentido práctico. Dirigió en Mileto una escuela de náutica, construyó un canal para desviar las aguas del Halis y dio muy acertados consejos políticos.

El agua como ἀρχή. ¿Y su filosofía? Aristóteles refiere: los más de los que se dedicaron en un comienzo a filosofar buscaron los principios primeros (ἀρχαί, *principia*) en el reino de lo material. Estos principios debían constituir la propia esencia (οὐσία) de las cosas; de ellos salieron éstas y a ellos vuelven. Serían por ello los «elementos» (στοιχεῖα). Toda cosa particular no sería más que una modificación o variación (πάθος) de aquel primitivo ser. Qué fuera esa ἀρχή, los diferentes pensadores lo entendieron de diversa manera. Tales creyó ver ese principio de todo en el agua (*Met*. Α, 3). Por qué precisamente en el agua, el mismo Aristóteles no supo averiguarlo con precisión. Pero no tiene importancia.

Sabiduría. Lo que constituye el mérito histórico del milesio es, sin duda, el concepto de principio originario de todo ser, concepto que fue él el primero en ver y definir. Aristóteles ha dicho de la metafísica (*Met*. Α, 2) que es una ciencia que no se ocupa como las otras ciencias particulares de determinados sectores del ser, sino del mismo ser en cuanto tal, en su generalidad, que va a los últimos fundamentos de todo y que por ello se adentra en un terreno oscuro y dificultoso, que dará un saber, no como los demás saberes que pretenden una finalidad ulterior, se ordenan a algo práctico, sino que será un saber que se busca a sí mismo, por el mismo

saber, sin ulterior fin. Este saber fue entrevisto ya por Tales y, por consiguiente, su ciencia no será un saber ordinario sino una auténtica sabiduría, metafísica, filosofía. ¿Fue ello una empresa totalmente desprovista de sentido práctico? Quizá fue el suyo el más práctico de todos los saberes, porque es bien cierto que todo hombre, aun el de la vida cotidiana y el científico que no hace profesión de filosofía, construye su imagen total de la vida y del mundo y de ella vive; sin esta reflexión, ni se encuentra el hombre a sí mismo en el mundo, ni puede encauzar su obrar, ni poner en paz su vida afectiva. Lo que ocurre es que ordinariamente no se hace esto de un modo reflejo y metódico, sino inmediata y casi inconscientemente. El haber empujado Tales esta serie de consideraciones y problemas hacia una forma científica y refleja es lo que le hace ser en realidad el padre de la filosofía.

Hilozoísmo. A la primera afirmación, que todo procede del agua, ha de juntarse la segunda proposición de Tales, que todo está lleno de dioses. No se ha de entender por ello una formal profesión de panteísmo o monismo, aunque parezca que así lo indican las palabras. Más bien se ha de deducir de esta expresión la tendencia innata, viviente en el primitivo filosofar —veremos más pruebas de ello—, a mirar el mundo desde el ángulo del hombre, es decir, a estructurarlo según categorías que le son familiares en el ámbito de su propia vida específica. Los dioses de Tales no son más que seres suprahumanos, demonios, como él también los llama. Se comprenderá esta manera de ver si recordamos, por ejemplo, que Tales atribuye alma al imán, es decir, vida, porque atrae al hierro. Sólo desde el concepto de vida Tales es capaz de entender la atracción. Este así llamado hilozoísmo más que una filosofía de la naturaleza responde, por consiguiente, a una lógica actitud crítica. Es ante todo una interpretación del ser a través de conceptos antropomórficos. «Lo viviente es aún categoría fundamental de todo el ser» (Stenzel). El hombre se esfuerza por establecer una nítida distinción entre Dios y el mundo, la vida y los cuerpos, pero dicha distinción no ha sido, la mayor parte de las veces, plenamente lograda. ¿Será acaso una impotencia radical del hombre?

Teología. Sin embargo lo divino existe como una verdadera realidad. El mundo está, para Tales, realmente lleno de lo divino. Puede tocarse como con la mano. Conduce a ello la misma teoría de la «ἀρχή». El entendimiento pensante no puede comprobar a los dioses de la creencia popular, pero la nueva experiencia de la realidad de la naturaleza asegura la existencia de un algo divino que lo llena todo. La expresión de Heráclito: «Entrad, también aquí hay dioses» es tan sólo una aplicación de la doctrina de Tales (Heráclito, A, 9). «La anécdota resulta simbólica del proceso espiritual de los orígenes de la filosofía griega, especialmente de su significado en el aspecto religioso. En el umbral del conocimiento filosófico del ser, que se inaugura con Tales, está escrito con caracteres bien visibles al espíritu: "Entrad, también aquí hay dioses". Estas palabras proyectan su luz sobre nuestro caminar a través de la filosofía griega» (W. Jaeger).

Anaximandro (*ca.* 610-545)

Vive igualmente en Mileto y casi contemporáneamente con Tales. De él procede el primer escrito filosófico de Occidente. Tenía por título: *Sobre la naturaleza* (περὶ φύσεως), pero no fue una filosofía natural en el sentido moderno, sino una filosofía general o metafísica, algo así como la misma física de Aristóteles es propiamente metafísica. Al igual que Tales, Anaximandro guarda también buenas relaciones con las ciencias naturales. Parece haber llevado a cabo la construcción de un mapa de la tierra, de un globo celeste y de un reloj de sol.

El ἄπειρον. En la determinación del principio de las cosas va por otros caminos. Para él la ἀρχή es el ἄπειρον, que puede traducirse por lo indeterminadamente infinito o lo infinitamente indeterminado, porque Anaximandro piensa tanto en lo lógicamente indeterminado como en lo espacial y temporalmente infinito, eterno y omnipresente. Lógicamente concibe el principio del ser de un modo más general y abstracto que Tales, pues si se pretende señalar el principio originario que valga para todo ser, es justo pensarlo de un modo tan indeterminado que pueda convertirse en cualquier ser. Así pues, Anaximandro lleva a cabo el proceso de abstracción de un modo enteramente radical. Prescinde de todo ser particular, y llega así a su ἄπειρον. Camina, sin duda, por el sendero abierto por Tales, pero quizás ha ido demasiado lejos; pues lo totalmente indeterminado no puede ser algo real ni explicar la realidad. Lo indeterminado o *indefinitum* no es igual que lo propiamente *infinitum*, que es el auténtico punto de partida del ser. Se han interferido las dos esferas, lógica y ontológica. Si Anaximandro realmente se sitúa en el terreno ontológico y entiende su ἄπειρον como una sustancia material tenue y sutil (acaso sea ésta su verdadera idea), entonces no tenemos ya un auténtico ἄπειρον. Pero acaso no deba logicizarse en demasía el pensar arcaico. Los mejores intérpretes antiguos entienden el ἄπειρον de Anaximandro como el fondo infinito, inagotable del que todo devenir se nutre, y al mismo tiempo como algo divino, inmortal,

imperecedero. En cuanto ἀρχή, el ἄπειρον debe ya poseer estas propiedades. Así dice Aristóteles: «abarca todo y dirige todo, como afirman aquellos que no admiten otras causas fuera del ἄπειρον como el νοῦς o el amor; y, dicen ellos, es lo divino; pues es inmortal e incorruptible, como enseñan Anaximandro y los más de los filósofos de la naturaleza» (*Phys*. *Γ*, 4; 203b 6). Incluso en el mismo tono solemne de toda la dicción se traslucen los fondos teologizantes del ἄπειρον.

Formación del mundo. La teoría de Anaximandro acerca de la formación del mundo demuestra sus amplias y profundas dotes de observación. A partir del ἄπειρον indeterminado, en un proceso gradual, se habrían separado los contrarios allí contenidos: caliente y frío, húmedo y seco. En el transcurso de este proceso de disociación se originan infinitos mundos y sus contenidos. Estos mundos se conciben ya como un «cosmos», como se deduce claramente de la visión ordenada y simétrica de Anaximandro. La Tierra es para él un cilindro, cuyo diámetro es tres veces mayor que su altura. En torno a ella, y a una distancia de 3 x 3 = 1 x 9 veces el radio de la Tierra, gira la esfera de las estrellas; a una distancia de 2 x 9, la esfera de la Luna y a una distancia de 3 x 9, la esfera del Sol. Sobre nuestra Tierra, que primitivamente era líquida, se desarrolló el proceso de disociación y diferenciación de tal manera que de lo húmedo se formaron los seres vivientes. Estaban en un comienzo protegidos por una cubierta espinosa; esta corteza se rasgó posteriormente y salieron de ahí nuevas formas. Incluso el hombre debe su origen a estas formas primitivas. Los antepasados inmediatos de éste fueron peces, que primero vivían en el agua, como los tiburones; después, según fueron siendo capaces de existir en el elemento seco, subieron a la tierra. Hallamos ya aquí un primer atisbo de la teoría evolucionista. Anaximandro pensó a su vez todos estos infinitos mundos como seres vivientes, como demonios y dioses. Habría que ver en ello, como hemos señalado antes, más bien un antropomorfismo arcaico que un hilozoísmo o panteísmo. Mirar todos los opuestos superados y como reabsorbidos en una primitiva realidad unitaria y deducir a partir de ella toda la variedad mundana ha sido uno de los grandes motivos de la historia

de la filosofía. Lo encontraremos de nuevo en Platón, Plotino, el Eriúgena, Nicolás de Cusa, Hegel. Anaximandro tuvo que ser un pensador de talla.

Anaxímenes (*ca.* 585-528)

Fue discípulo de Anaximandro. Considera como ἀρχή el *aire*. Los grandes vuelos de la abstracción del ἄπειρον de Anaximandro quedan aquí muy recortados, sin duda para salvar la realidad. Del aire por condensación y rarefacción (πύκνωσις - μάνωσις) ha salido todo. «El aire enrarecido se torna fuego; condensado, viento; después, nubes; luego, aún más condensado, agua, tierra y piedra, y de ahí todo lo demás» (Diels, 13 A 5). También aquí aparece el aire como algo vivo y divino. En la misma línea de Tales y Anaximandro.

Bibliografía

J. BARNES, *Los presocráticos*, trad. de E. Martín López, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 9-102; F. DIRLMEIER, «Der Satz des Anaximandros von Milet», en *Rheinisches Museum für Philologie* 87, 1938, págs. 376-382 (también en H.-G. GADAMER (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, págs. 88-94); *cf.* F. DIRLMEIER, «Nochmals Anaximandros von Milet», en *Hermes* 75, 1940, págs. 329-331; I. GOBRY, *La cosmologie des Ioniens*, París, L'Harmattan, 2000; M. HEIDEGGER, «La sentencia de Anaximandro», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, págs. 265-307; G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de J. García Fernández, Madrid, Gredos, 2008 (ed. rev.); L. PAQUET, M. ROUSSEL y Y. LAFRANCE, *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879-1980)*, Montreal, Bellarmin, 1988; E. W. PLATZECK, «La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano», en *Verdad y Vida* 8, 1950, págs. 299-324; M. ROSSI, *Le origine della filosofia greca*, Roma, Riuniti, 1984; W. KRANZ, «Kosmos», en *Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn, Bouvier), 2 (1), 1955, págs. 7-113 y 2, (2), 1955, págs. 115-282; A. LUMPE, «Der Terminus Prinzip (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles», *ibid.*, 2, (1), 1955, págs. 104-116.

B. Los pitagóricos

Con los pitagóricos nos trasladamos de la Grecia oriental a la occidental; pero, no obstante, queda asegurada la continuidad con Jonia, pues Pitágoras procede de allí. Es oriundo de Samos. Unido al nombre de los pitagóricos tenemos en los antiguos relatos una porción de referencias de muy distinta índole, y será por ello oportuno dar una indicación previa de la historia externa de los pitagóricos.

Historia externa

Pitágoras nació en Samos en el 570 a. C.; hacia los cuarenta años emigró a Crotona, sur de Italia, donde desplegó su principal actividad; se estableció por fin en Metaponto y allí murió en el 496. Heráclito reconoce que Pitágoras «supo como nadie entre todos los hombres»; con todo, le aplica el no muy honroso título de «padre de todas las patrañas». Este despiadado apodo pudo tener su origen en la antitética concepción del mundo que caracteriza el pensamiento de uno y otro. El padre de la doctrina del universal fluir de las cosas nada deja para un mundo de eternas verdades, cual es el reino de los números pitagóricos. También Nietzsche, posteriormente, ha llamado a todo idealismo «una sublime patraña». Platón nos ha dejado el testimonio de que «Pitágoras se hizo acreedor a un enorme respeto por su especial modo de vida. Y aun sus seguidores, que todavía hablan de un género de vida pitagórico, aparecen como algo especial entre los demás hombres» (*Rep*. 600b). No tenemos más detalles sobre Pitágoras. Su figura está aureolada por la leyenda. No debió de escribir nada. Pero en torno a él reunió a un grupo de hombres, formando una especie de comunidad o asociación, que conservó fiel y tenazmente las ideas del maestro y las transmitió oralmente. La comunidad tenía una estructura filosófica y ético-religiosa, con un fuerte tono ascético. De la fisonomía espiritual de esta sociedad hemos de concluir que Pitágoras se movió en la dirección del dualismo órfico, que tomó de los órficos la doctrina de la transmigración de las almas, que cultivó toda clase de ciencias y que personalmente poseyó un marcado temperamento de jefe moral y político.

Antiguo círculo pitagórico. Al grupo que el mismo Pitágoras fundó y dirigió en Crotona lo llamamos el antiguo círculo pitagórico. A él pertenece el célebre médico *Alcmeón de Crotona*, quien descubrió ya que el cerebro es el órgano central de la vida psíquica, así como el astrónomo *Filolao*, que supo, mucho antes del comienzo de la Edad Moderna, que la Tierra no ocupa el punto central del cosmos. En la segunda mitad del siglo V este

grupo pitagórico antiguo, caracterizado por su aristocrática actitud espiritual y por su gran autoridad, fue derrocado por el partido democrático, si bien luego se rehizo de nuevo.

Este *grupo pitagórico posterior* tuvo su sede en Tarento y perduró allí hasta fines del siglo IV. A estos y sólo a estos personajes del segundo grupo pitagórico se refiere Aristóteles cuando habla de los «llamados pitagóricos de Italia». Aun dentro del grupo se han de distinguir dos tendencias o corrientes; por un lado los «acusmáticos» o «pitagóricos» (πυθαγορισταί), que sólo querían oír de las reglas prácticas de vida, recibidas con espíritu muy conservador; las observaban con estrecha ascesis, se abstenían de carne, pescado, vino y habas; no se bañaban nunca, no consagraban ningún esfuerzo a la cultura y las ciencias y llevaban una vida de peregrinos y pordioseros. Por otro, los «matemáticos», herederos y continuadores de la antigua aristocracia espiritual del primitivo grupo, tenían en alto honor la filosofía y la ciencia, particularmente la música, la geometría, la astronomía y la medicina. Entre éstos se cuentan *Arquitas de Tarento*, con el que tuvo amistad Platón, *Hicetas de Siracusa*, así como los pitagóricos *Ecfanto* y *Heráclides Póntico*, pertenecientes también a la academia antigua; los tres últimos enseñaron ya que la Tierra se mueve alrededor de su propio eje. Heráclides influyó más tarde, a través de *Estratón de Lámpsaco*, en el peripatético *Aristarco de Samos*, que no sólo enseñó la rotación de la Tierra sino también su movimiento de traslación en la eclíptica, teoría que vino después a corroborar científicamente *Seleuco de Seleucia* (*ca.* 150 a. C.), el «Copérnico de la Antigüedad».

Estilo de vida pitagórico

La fisonomía interna espiritual de los pitagóricos constituye un peculiar estilo de vida (βίος πυθαγόρειος). En el trasfondo de este estilo de vida está la doctrina de la transmigración de las almas, recibida de los órficos. El alma procede de otro mundo, se ha manchado con el pecado y ha de llevar ahora, encadenada al cuerpo, una vida de expiación y de peregrinación, hasta que logre verse libre del cuerpo y de la sensualidad y recobre entonces su primitiva espiritualidad. El cuerpo es el sepulcro del alma (σῶμα - σῆμα). Por ello se impone un camino de purificación. Este proceso de purificación comprende: la práctica ascética (proscripción de ciertos manjares, guarda del silencio, examen diario de las propias acciones buenas y malas); el trabajo espiritual, principalmente la filosofía y la matemática, por medio de las cuales el hombre se abstrae de lo sensible y se espiritualiza; el cultivo de la música, que tiene como fin, más que agradar con un son placentero, formar al hombre con su armonía y su regularidad; y la gimnasia, que ofrece una buena ocasión de disciplinar el cuerpo en beneficio del espíritu. Es también característico del estilo de vida pitagórico el sentido de amistad y hermandad universal que liga a todos los hombres. Es una consecuencia más del cultivo de los valores del alma y del espíritu. En su conjunto se nos da en todo ello una vigorosa e ideal concepción de la vida.

Metafísica de los pitagóricos

Número. Πέρας y ἄπειρον. *Armonía y cosmos*. En el terreno de la metafísica los pitagóricos se han conquistado un nombre con su teoría del número. El número es la ἀρχή de todas las cosas. Con ello el principio de los seres no se pone en la materia, como hasta ahora, sino en la forma. El número es lo que da forma, lo que hace de lo indeterminado algo determinado. Por lo menos éste es el sentido que hemos de dar a las expresiones de Aristóteles sobre los pitagóricos (*Met*. A, 5), aunque no se ha expresado con toda claridad. Indudablemente sus datos sobre los últimos elementos del número, lo determinante (πέρας) y lo indeterminado (ἄπειρον) apuntan en esta dirección. Tenemos, pues, dos principios, πέρας y ἄπειρον. El πέρας es el que da el tono. Éste hace al número, número, y es el principio en que fundamentan los pitagóricos su metafísica. «Grande, perfeccionadora de todo, omniefíciente, fundamento y guía de la vida divina y humana, participante de todo, es la fuerza del número […] sin él todo es indefinido, oscuro e intransparente» (frag. 44 B 11). Debió de ser en extremo simple la observación que originariamente condujo a esta manera de pensar. En la música se podía apreciar cómo los diferentes sonidos estaban en una relación determinada con la longitud de las cuerdas de la lira y, particularmente, cómo las armonías del sonido se caracterizaban por ciertas relaciones fijas y numéricas. El número de vibraciones de la octava está en relación con el sonido base como 2:1; el de la quinta, como 3:2; el de la cuarta, como 4:3. Cierto que fue atrevido y genial el traslado de esta teoría a la universalidad del ser. «Según los pitagóricos —refiere Aristóteles (*Met*. A, 5; 986a 3)— todo el edificio del cielo es armonía y número». Esta teoría es la primera versión de la armonía de las esferas, que tanto juego ha dado en la historia del espíritu.

Gran año cósmico. Con singular brillo se nos revela la idea de armonía en la doctrina pitagórica del gran año cósmico. El proceso cósmico no es una marcha rectilínea, sino que se desarrolla en grandes ciclos. Estrellas y

sistemas cósmicos vuelven siempre a su sitio, y el reloj del mundo torna a recorrer el mismo camino de eternidad en eternidad. Este eterno retorno de todas las cosas se extiende hasta los más mínimos detalles. «Yo me volveré a encontrar ante vosotros con mi cayado», debió decir Pitágoras en una ocasión. En esta teoría de la eterna marcha circular de todas las cosas tuvo su expresión culminante la idea del «cosmos». Pero su sentido abarca también otros terrenos diversos, la psicología, la ética, la filosofía del derecho y del Estado. Sostienen los sabios que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están unidos por la amistad, el respeto del orden, la moderación y la justicia, y por esta razón llaman al universo orden de las cosas, cosmos, no desorden ni desarreglo (Platón, *Gorg*. 508a). Pero en los pitagóricos la base del concepto de «cosmos» es el número.

Lo nuevo. Cuán fructífero haya sido en la historia del espíritu el principio del número lo muestra el desarrollo de las modernas ciencias de la naturaleza, que viven cada vez más del número. «El descubrimiento pitagórico hay que contarlo entre los más decisivos impulsos que ha recibido la ciencia humana […]; si se reconoce en la armonía musical […] una estructura matemática como núcleo esencial, hemos de decir que el sentido y orden de la naturaleza circundante tiene su base en el núcleo matemático de las leyes de la naturaleza» (Heisenberg).

Los pitagóricos nunca han dicho que las cosas sean exclusivamente número. Las referencias que tenemos de que los pitagóricos miraban todas las cosas como números están expresadas con fórmulas excesivamente concisas y no sería justo forzar su sentido. Los pitagóricos, en efecto, colocan expresamente junto a lo limitante lo limitado, con la idea de que donde hay número y forma también se da lo numerado y la materia, si es que número y forma han de tener un sentido.

Frente a los milesios, los pitagóricos representan un necesario complemento. Aquéllos hablan siempre de lo común que está en el fondo de todas las cosas, pero no tienen en cuenta que también ha de explicarse la peculiar individualidad de cada cosa. No sólo hay que preguntarse por el origen de las cosas, sino también «qué» emanó de aquella materia primitiva y cómo ese «qué» se ha de entender. A lo último se han aplicado los

pitagóricos sin descuidar lo primero. Ellos han sido los primeros en salir por los fueros de la forma, configuradora de la materia.

Bibliografía

R. APATOW, «The Tetraktys: the cosmic paradigm of the ancient pythagoreans», en *Parabola* 24 (3), 1999, págs. 38-43; J. BARNES, «Pitágoras y el alma», en *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 125-149; E. BINDEL, *Pythagoras: Leben und Lehre in Wirklichkeit und Legende*, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1962; F. M. CORNFORD, «Zeno and Pythagorean Atomism», en *Plato and Parmenides*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1939, págs. 53-62; A. É. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne: contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, 2 vols., Bruselas, Culture et civilisation, 1968 (reimpr.); E. FRANK, *Plato und die sogennanten Pythagoreer: Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Tubinga, Niemeyer, [2]1962; K. VONFRITZ, *Pythagorean politics in southern Italy. An analysis of the sources*, Nueva York, Columbia University Press, 1940; L. G. GAGO, «Alcmeón de Crotona y el problema mente-cerebro», en *Helmantica* 57 (174), 2006, págs. 387-417; P. M. GONZÁLEZ URBANEJA, *Pitágoras: el filósofo del número*, Madrid, Nivola, 2001; P. GORMAN, *Pitágoras*, Barcelona, Crítica, 1988; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 1: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, 1984; K. KERÉNYI, «Pythagoras und Orpheus», en *Humanistische Seelenforschung*, Múnich-Viena, Müller, 1966; R. MONDOLFO, «La infinitud numérica en los pitagóricos y en Platón», en *El infinito en el pensamiento de la antiguëdad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952, págs. 198-215; CH. MULLER, «Introduction à la science pythagoricienne des nombres», en *Proceedings of the Congress of Pythagorean Organizations*, Atenas, Publishing House of the French Institute of Athens, 1955, págs. 171-190; T. E. RAVEN, *Pythagoreans and eleatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; CH. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, Múnich, Beck, 2002; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après*

Aristote: Étude historique et critique, París, Alcan, 1908; P. STRATERN, *Pitágoras y su teorema*, Madrid, Siglo XXI, 1999; M. TIMPANARO- CARDINI, *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Testimonianze e frammenti*, fasc. III, Florencia, La Nuova Italia, 1964; C. J. DEVOGEL, *Pythagoras and early pythagoreanism*, Assen, Van Gorcum, 1966.

HERÁCLITO Y LOS ELEATAS

DEVENIR Y SER

Hasta ahora los presocráticos sólo se han preguntado por el ser: ¿cuál es la materia y fondo primigenio del que todo ha brotado y que hace a las cosas ser lo que son? Se consideró el comienzo y el fin, pero no se prestó atención al paso, al devenir. Le toca ahora el turno a este problema y vemos emerger al punto una tesis sensacional. El «devenir» mismo, el movimiento lo es todo; es él el que explica y constituye lo que hasta ahora se miraba como el ser. Al pronunciarse por esta posición extrema, Heráclito ha suscitado la antítesis que representan frente a él los eleatas. Según éstos no existe nada de lo que se considera como devenir y movimiento. Al confrontar ambas posiciones, se nos hará más patente lo que ahora se discute.

A. Heráclito de Éfeso

(*ca.* 544-484)

Los antiguos le llamaban el «oscuro». Personalidad impenetrable. Guardaba una aristocrática distancia respecto de la multitud, «¿cuál es —se preguntaba— su sentido o su entendimiento? Creen a los cantantes callejeros y tienen por maestro al sentir de la plebe; pues ignoran que los más son malos y muy pocos buenos» (frag. 104). «Uno me vale a mí por diez mil, si es el mejor» (frag. 49). Igualmente impenetrable es su doctrina. Los fragmentos y dichos suyos conservados son, como las piedras preciosas, raros y llenos de oscuro fuego.

Pensamiento de Heráclito

«*Todo fluye*». Como idea fundamental de la filosofía de Heráclito, Aristóteles (*De caelo*, Γ, 1; 298b 30) nos ha transmitido el principio de que todo fluye y nada permanece en un ser fijo (πάντα ῥεῖ). «No puede uno bañarse dos veces en el mismo río» (frag. 91); las aguas han pasado, otras hay en lugar de las primeras y aun nosotros mismos somos ya otros. Este constante fluir explicaría la auténtica esencia de las cosas. La ἀρχή no sería ni el agua, ni el aire, ni el ἄπειρον, sino el devenir. «Ningún ser humano ni divino ha hecho este mundo, sino que siempre fue, es y será eternamente fuego vivo que se enciende según medida (μέτρα) y según medida se apaga» (frag. 30). El fuego no es para Heráclito una determinada sustancia corpórea, como pensaron todavía Zeller y Burnet, fundándose en su interpretación cosmológica, sino un símbolo de la eterna inquietud del devenir, con sus incesantes subidas y bajadas, y precisamente símbolo de ese subir y bajar regulado, «según medida»; es, por tanto, símbolo de una «razón» cósmica, de «lo sabio, único uno» (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον), de la razón del mundo.

Los contrarios. Pero el *devenir* es justamente una cierta tensión entre contrarios, y esa tensión es la que pone en curso al movimiento. «Es siempre uno y lo mismo, lo vivo y lo muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Al cambiarse es aquello, y luego lo otro; y al cambiar de nuevo, otra vez es esto» (frag. 88). El devenir de Heráclito no es un continuo y concatenado resbalar de algo siempre nuevo, sino una sintética pervivencia de los contrarios; «no comprenden cómo lo discorde, no obstante, concuerda. Es una armónica junta de opuestos, como en el arco y la lira» (frag. 51). «Se dispersa y se congrega de nuevo; se aproxima y se distancia» (frag. 91). La oposición es, pues, para Heráclito algo en sí fecundo, lleno de vida y fuerza creadora, y en este sentido se ha de entender su aforismo: «La guerra es padre de todas las cosas, es de todas las cosas rey» (frag. 53).

Eterno retorno. Dentro del continuo devenir y flujo del ser Heráclito ve orden y armonía, sentido y unidad. ¿Sería de otro modo unidad la armónica junta de elementos que se da en el arco y en la lira? No es por tanto una contradicción, ni ha de extrañar que, al hablar de los grandes años cósmicos, Heráclito diga que representan los ciclos del devenir, que deben abarcar cada uno 10 800 años solares y que significan el eterno retorno de todas las cosas.

Λόγος. Tampoco es extraño que haga del concepto de «Λόγος» una de las piezas fundamentales de su pensamiento. Para él, logos es lo común en la diversidad, la medida en el avivarse y amortiguarse del eterno devenir, la única ley divina que todo lo rige y de la que «todas las leyes humanas se alimentan», es decir, deben recibir su fuerza de ley (frags. 2, 30, 114). Pero el logos también es para él tanto como Dios. En términos parecidos a como siglos más tarde el teólogo de Éfeso, Juan Evangelista, dirá: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, el filósofo de Éfeso declara: «Al único de veras sabio damos el nombre de Zeus». Sólo que para Heráclito lo divino viene a coincidir con el todo en eterno devenir. «Dios es el día y la noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; su ser cambia; como el fuego que, a tenor de la especia que se mezcla con él, se le denomina según este o aquel perfume» (frag. 67). El logos es, pues, para Heráclito la misma *ley del mundo* que regula el devenir. Asimismo este logos es la razón del mundo. No se muestra, empero, como un espíritu personal trascendente, sino como inmanente ley del devenir.

Aristóteles y el relativismo de los heraclitianos

Si todo fluye y nada permanece —ha afirmado Aristóteles contra Heráclito — no puede darse una ciencia ni una verdad (*Met*. A, 6; M, 4). Naturalmente, nuestros conceptos y nuestros juicios científicos son estables, son esquemas. Pero si todo fluye, se nos escapará de entre los dedos aquello que tratamos de aprisionar por medio de nuestros conceptos, y éstos serán palabras hueras, pues no les corresponderá ninguna realidad. ¿Será Heráclito, pues, un nominalista en el posterior sentido clásico de esta palabra? El fragmento 102 parece orientarse en esta dirección. Se afirma allí que ante Dios todo es bueno y justo; sólo los hombres habrían tomado esto por justo, aquello por injusto. Con toda propiedad habrá que decir que son nominalistas aquellos heraclitianos que, como por ejemplo Cratilo, no tienen ante los ojos más que el absoluto devenir, en el sentido de que nada común se da en las cosas. Un tal relativismo absoluto lo sostiene la moderna filosofía de la vida, como Nietzsche y Klages. Pero cuando éstos se refieren a Heráclito, no pueden, en realidad, llamarle su maestro, pues, aun dentro del fluir universal de las cosas, todavía veía Heráclito como algo firme la armonía, la ley y el logos. Y por ello la ciencia es aún posible para él. En su crítica, Aristóteles debió pensar más en los heraclitianos que en Heráclito mismo.

Pero ¿cómo llegamos al conocimiento y a la certeza del polo inmóvil en el curso fluyente de los fenómenos? Encontramos la respuesta por el lado de los eleatas. Su adalid, Parménides, tuvo noticia de Heráclito y se ocupó de los mismos problemas.

Bibliografía

Atti del Symposium Heracliteum 1981, 2 vols., ed. por L. Rossetti, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1983-1984; K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. París, Éditions de Minuit, 1962, 1968; J. BARNES, «La filosofía natural de Heráclito», en *Los prescocráticos*, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 73-102; V. BÉCARES, «Heráclito lloraba y Demócrito reía. Fortuna literaria y orígenes de un tópico antiguo», en *Studia Philologica Samanticensia* 5, 1980, págs. 37-49; H. BLASS, *Gott und die Gesetze. Ein Beitrag zur Frage des Naturrechtes bei Heraklit*, Bonn, Bouvier, 1958; A. J. CAPPELLETTI, *Epístolas Pseudo-Heraclíteas*, Rosario (Argentina), Universidad del Litoral, 1960; *id., La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969; C. EGGERS LAN, «La teoría heraclítea del logos», *Nova Tellus* 5, 1987, págs. 9-18; A. GARCÍACALVO, *Razón común: edición crítica, ordenación, traducción y comentarios de los restos del libro de Heráclito: lecturas presocráticas*, vol. II, Madrid, Lucina, 1985; O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, 1984; M. HEIDEGGER y E. FINK, *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986; J. KERSCHENSTEINER, «Der Bericht des Theophrast über Heraklit», en *Hermes* 83, 1955, págs. 385-411; G. S. KIRK, *Heraclitus, the cosmic fragments, edited with an introduction and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962 (reimpr.); F. MARTÍNEZMARZOA, *Heráclito-Parménides: bases para una lectura*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1987; F. DEMARTINOy otros, *Eraclito: bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*, Nápoles, Edizione scientifiche Italiane, 1986; M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, editio major, Mérida (Venezuela), Los Andes University Press, 1967; R. MONDOLFO, *Heráclito: textos y problemas de*

interpretación, México, Siglo XXI, ^{6}1981, 2000; U. MOULINES, «Un problema de interpretación. La significación del logos en Heráclito», en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 6, 1972, págs. 93-120; W. RAUSCHENBERGER, *Parmenides und Heraklit*, Heidelberg, Winter, 1941; K. REINHARDT, «Heraclitea», en *Hermes* 77, 1942, págs. 225-248; *id.*, «Heraklits Lehre vom Feuer», en *ibid.*, págs. 1-27; F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico», en *Emerita* 41, 1973, págs. 1-43; E. N. ROUSSOS, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

B. Los eleatas

Tres hombres han hecho célebre a Elea, ciudad del sur de Italia: Jenófanes, Parménides y Zenón.

Jenófanes (*ca.* 570-475)

Es oriundo de Colofón, en Jonia. Al final de una larga vida errante se instala en Elea. Por él la pequeña ciudad llega a convertirse en sede de una escuela filosófica. Es una mentalidad independiente. Sus muchos viajes le enseñaron a pensar por cuenta propia. Lo primero que advierte con su agudo sentido crítico es que los dioses de la mitología están cortados por el patrón de los hombres. «Los etíopes dicen que sus dioses son negros y chatos; los tracios, que son de ojos azules y de rubio cabello» (frag. 16). Es ésta la más antigua filosofía crítica de la religión. El problema entrevisto en estas rudimentarias observaciones es nada menos que el problema de la cognoscibilidad de un Dios trascendente. El primer resultado positivo será una superación del politeísmo. Lo divino, al decir de Jenófanes, se ha de concebir muy de otro modo. «Un único Dios; de todo lo que puede uno representarse, lo más grande; en nada parecido en figura ni en idea a todo lo mortal […] él ve, él piensa, él oye […] siempre en el mismo lugar, sin moverse para un lado ni para otro; no le cuadra el mudarse ahora aquí, ahora allí» (frags. 23, 24, 26). No es un politeísmo. ¿Pero será ya un monoteísmo? Aquilatando mucho y empleando conceptos modernos, habrá que entender quizá las palabras de Jenófanes en un sentido panteístico, pues Aristóteles nos informa: «Jenófanes miró al conjunto del edificio cósmico y aseguró que el uno es Dios» (τὸ ἓν εἶναι τὸν Θεόν, frag. 21, A, 30). Esto está también en la línea general panteística por la que avanzan los presocráticos. Y después del «Dios uno, fijo en el mismo sitio, inmóvil» de Jenófanes, estamos ya dispuestos a oír la palabra de Parménides sobre un «todo compacto que reposa en sí».

Parménides (*ca.* 540-470)

Era oriundo de Elea. Debió dar leyes civiles a su patria natal. Una vez más se pone de manifiesto que los filósofos de la primera época fueron hombres de vida práctica. Parece que tuvo por maestro a Jenófanes. Pero el discípulo superó con mucho al maestro; es el auténtico representante de la filosofía eleática. Sus relaciones con Heráclito son muy discutidas. Algunos ven en Parménides una respuesta consciente a Heráclito (Zeller, Burnet); otros ponen a Heráclito después de Parménides (Reinhardt); otros piensan que Parménides y Heráclito no se conocieron (Gigon). En todo caso Platón establece una antítesis real entre ellos. El hecho de que en el diálogo *Parménides* (127a; *cf. Teet*. 183e; *Sof*. 217c) el viejo Parménides figure junto al joven Sócrates resulta apenas posible cronológicamente, pero no hubiera sido posible fingirlo si Parménides hubiera sido anterior a Heráclito.

La obra de Parménides lleva el título tradicional *Sobre la naturaleza*, y se desarrolla, toda ella, en severos y solemnes hexámetros. La primera parte del poema, de la que se han conservado considerables fragmentos, describe el camino de la verdad. Lleva al ser; lo siguen Parménides y la filosofía. La segunda parte muestra el camino de la opinión; lleva a la apariencia, lo recorren los vulgares mortales.

Vía de la verdad. «El ser es». Tres principios caracterizan el camino de la verdad:

1. «*Se ha de pensar y decir siempre que sólo el ser es, porque es ser; en cambio la nada no es*» (frag. 6, 1). No se ha de ver aquí una simple tautología, tampoco el conocimiento ya elaborado del principio de identidad de la lógica, sino simplemente una polémica contra la ontología heraclitiana del devenir, como se deduce principalmente del παλίντροπος κέλευθος (frag. 6, 9), que es una clara respuesta al devenir heraclitiano desplegado en el movimiento de los contrarios (*cf.*

Heráclito, frag. 51). Parménides quiere decir: no hay un devenir, sino un ser. Cuando empleamos, en nuestros juicios, la cópula «es», hablamos ya de un ser. Parménides subraya en su proposición el término «ser» y lo concibe como opuesto al «devenir» de Heráclito, que, según Parménides, es la «nada», ya que significa algo que se escapa y no algo que permanece en un ser. Como se ve, hay aquí en juego una manera primitiva de pensar que presupone que el «ser» ha de ser algo estático, con sentido de quietud y reposo; parecidamente hoy cierto modo de pensar acrítico acostumbra a decir: «lo que es, eso es», entendiendo por ello algo estable y fijo. Esto presupone naturalmente una identidad lógica y óntica. El «ser» es lo idéntico consigo mismo, de modo que quedan excluidos de él la evolución y el tiempo en general. Pero lo formalmente pretendido por el eleata es la antítesis de Heráclito. Y se colige ello de la concepción primitiva del ser que opera en la mente de Parménides. El concepto del ser no se aclara de un modo fundamental hasta los diálogos *Sofista* y *Parménides* de Platón; allí se pondrá por primera vez en claro que el ser tiene un sentido más vasto que comprende también al movimiento y no sólo a lo inmóvil siempre idéntico a sí mismo.

2. «*Lo mismo es el pensar y el ser*» (frag. 3). O, como reza otra formulación paralela del mismo pensamiento: «Lo mismo es el pensamiento y aquello que pensamos; porque sin el ser del que se afirma algo no encontrarías el pensamiento» (frag. 8, 34s). Téngase en cuenta que no es ésta una expresión de monismo en el sentido de que tan sólo se da el ser material, y lo espiritual, en cambio, nada sería propiamente (Burnet), o en el sentido de que, por el contrario, tan sólo el espíritu existe y la materia no es propiamente nada (Cohen); sino que se expresa con ello una teoría del conocimiento realista propia del sano entendimiento humano, según la cual nuestro pensar es un reflejo del mundo de los objetos, y en ese sentido es idéntico al ser, en cuanto refleja un objeto como una copia al modelo. No es un monismo, para lo que es aún temprano, sino un dualismo; un dualismo tan poco

viciado por la duda que considera evidente por sí misma la mutua correspondencia del contenido de la mente y del mundo de la realidad. En este sentido se expresa Aristóteles: se aprehende la verdad cuando del ser se dice que es, y de lo que no es, que no es (*Met*. Γ, 7). Detrás de estas expresiones late la persuasión metafísica de que pensar y ser están coordinados entre sí y que el ser no se escapa, como pensaban los heraclitianos, como un eterno fluido, del concepto convertido en esquema. El logos tiene su correlato en lo óntico. No de otra manera admitirá Aristóteles que las categorías del espíritu son al mismo tiempo categorías de la realidad. La trascendencia de esta concepción aparece más clara cuando nos representamos la antitética actitud encerrada en las palabras de Nietzsche: «Parménides llegó a decir que el hombre no piensa lo que no es; nosotros estamos en el otro extremo y decimos: lo que puede ser pensado seguramente es una ficción».

3. «*Se da un ser compacto, que es uno y todo*» (ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές, frag. 8, 5s). Parménides sostiene la unidad del cosmos de una manera extrema. No sólo no hay muchos mundos, sino que el ser en general es solamente uno, universal y siempre el mismo. No se lo puede partir en diverso y múltiple, individual y sustancial; ni hay modo de señalar en él distintos grados de intensidad. Sin cambio y sin movimiento, no conoce ningún devenir ni ningún perecer. En perfecto reposo y rígido, semejante a la forma de una bien redondeada esfera igual y uniformemente limitada. La razón aducida en pro de la imposibilidad del devenir no deja de ser interesante: «¿Cómo podría el ser perecer, y cómo podría comenzar a ser? Si comenzó a ser, no es, y lo mismo si sólo ha de ser en el futuro. Así queda eliminado el comenzar a ser y evitado el dejar de ser» (frag. 8, 19s). Creeríamos estar ante un juego de palabras, y se sentiría uno tentado de oír ya el lenguaje vano de la erística. En el fondo no es sino el modo de pensar primitivo, que no logra aprehender la significación, encerrada también en el concepto de ser, de una posibilidad de avance y retroceso. El ser no puede comenzar a ser, porque según este modo de pensar ser

> significa algo que es ya de siempre y para siempre. En el solo imaginar el comenzar o el fenecer se niega, según esta concepción, *eo ipso*, el ser, que se está suponiendo (ser) cuando se habla de él, y se comete por tanto una contradicción. Finalmente habría también que admitir que algo es por otro, lo que sería una contradicción aún más patente. Igual aporía encontrará en su camino Anaxágoras (*cf. infra*, pág. 80). Más tarde Aristóteles introducirá, para obviar esta dificultad, el concepto de στέρησις (privación) y su fundamental distinción de potencia y acto.

El ser parmenidiano siempre igual, rígido, en eterno reposo, es, una vez más, una réplica contra Heráclito, quien no concibe el ser sino como devenir, distinción y multiplicidad, pero no como algo estable y universal. Lo que llevó a Parménides a su original tesis fue sin duda una maniática furia de abstracción que puso entre paréntesis todo modo de determinación específica y llegó así a un punto de total indeterminación, por cierto muy cercano al ἄπειρον de Anaximandro; sólo que Parménides lo llamará ser. Así se explica la universal igualdad de este ser y la negación de toda multiplicidad. El reposo es consecuencia de aquella primitiva mentalidad que no ve el ser sino como una duración siempre idéntica a sí misma.

Pensamiento y realidad. Parménides se ha colocado de un modo consciente en el pensamiento como vía única hacia la verdad. En su poema, enfáticamente nos hace prevenir por la diosa para que no caigamos en las vías de la experiencia sensible. «Guarda tu mente muy lejos de esta vía de investigación y no te dejarás así llevar por la inconstante costumbre que todo lo experimenta y pone en el trono al ojo que no discierne y al aturdido oído y a la lengua; no, con tu pensamiento lleva la decisión a la enredosa contienda» (frag. 6). Esta distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual habrá de gozar de la máxima aceptación en todo el decurso de la historia de la filosofía. Toda forma de racionalismo, en especial, caminará por las vías descubiertas por Parménides. Frente a Heráclito Parménides ha mostrado el camino que lleva a las verdades fijas, no siempre idénticas a sí mismas; es el pensamiento abstractivo. Con ello

fijamos un polo inmóvil en el flujo de los fenómenos. Pero Parménides no vio que todos los conceptos del pensamiento abstracto son una artificial inmovilización y esquematización de aspectos y lados parciales extraídos de una realidad siempre fluyente y de infinita variedad, y como quiera que esos aspectos y posiciones de realidad sean muchas veces básicos y esenciales, por esto tomó Parménides el mundo de los conceptos por el auténtico y real. Y así vino a confundir el mundo del logos con el mundo de la realidad, y desde esa base estructuró de manera original su concepto de ser. Con razón llamó Aristóteles ἀφυσικοί a aquellos filósofos de la naturaleza (φυσικοί) para los cuales no hay naturaleza porque han logrado felizmente prescindir de una explicación del mundo. Para ellos, en efecto, lo universal es todo y lo particular no es nada; niegan todo lo individual, toda pluralidad, todo cambio, todo devenir y fosilizan el mundo en un algo eternamente igual, uniforme e indiferenciado.

Exactamente en esta misma dirección y espíritu desvirtúan más tarde lo individual pensadores como Spinoza y Hegel, porque también para ellos el todo absorbe todas las cosas y lo particular tan sólo es un «momento» del proceso cósmico, no una sustancia. Para Parménides sólo lo universal es esencial. Para los heraclitianos sólo lo individual. ¿Quién tiene razón? ¿Cuál es el verdadero mundo, el que se extiende en el eterno fluir del tiempo, pero lleno con la concreta realidad del mundo sensible en su individual variedad y riqueza transitoria, o el mundo conceptual del logos y de la ciencia, abstracto, intemporal, con sus universales descarnados, aunque de amplia validez? Y si hay que buscar lo esencial en lo universal, ¿en qué suerte de universal habrá que buscarlo, en la especie o en el género o en formas superiores de universalidad? Si se pregunta por lo esencial de un determinado perro, ¿será lo más adecuado responder, es el «Boby» del vecino, o es un galgo, o es un perro, o es un viviente, o es un ser? Lo último es lo exacto para Parménides. Aristóteles ha respondido a ello con su distinción entre sustancia primera y sustancia segunda, con la cual sale por los fueros tanto de lo individual como de lo universal, y con su teoría de que el concepto de ser no es una noción o razón genérica, ya que no puede entenderse unívocamente, sino de un modo análogo; y por esta vía queda a

salvo la pluriformidad del ser, y a la vez se hace posible su semejanza y comparabilidad.

Vía de la opinión. Parménides parece, a veces, no haberse contentado del todo con la vía de la verdad. Algo concede también a la vía de la opinión (δόξα). De esta segunda parte de su poema bien poco se ha conservado. Pero al menos una cosa sacamos en claro, que la opinión no se alimenta del conocimiento del entendimiento sino del de la sensación. Sobre la base de este conocimiento sensible surge la idea del devenir y de la multiplicidad mundana. En realidad no es sino engaño e imaginación, como después dirá también Spinoza, que sigue en esto a Parménides. Para Parménides el conocimiento sensible no es ideal; pero es un hecho que la gran masa de los hombres no pasan de él ni parecen desear más; quedan encerrados en la opinión y la apariencia.

Como resultado final de esta confrontación podemos asentar, con Parménides, que la verdad científica, si realmente es verdad, permanece eternamente, mientras que es justo reconocer a Heráclito que el mundo real, contenido como está en el marco del espacio y del tiempo, fluye eternamente. Aquél es el mundo del pensamiento; éste, el mundo de los sentidos.

Zenón (*ca.* 460)

También es de Elea misma y parece haber sido el discípulo predilecto de Parménides. Zenón es el primero de una serie no despreciable de filósofos que en la lucha por la libertad del espíritu fueron víctimas de tiranos. Su escrito llevó el usual título *Sobre la naturaleza*. Gracias a él la filosofía eleática recibió aquella forma típica con que ha sido conocida en la historia de la filosofía y que se suele denominar dialéctica o erística.

Pruebas contra el movimiento. El intento filosófico característico de Zenón es fundamentar la doctrina de su maestro Parménides de que no se da la pluralidad ni el movimiento, sino sólo un ser en reposo. Lo lleva a cabo con sus célebres cuatro argumentos contra el movimiento (frag. 29 A 25-28). 1.º No puede haber movimiento porque en él habría que recorrer un determinado trayecto. Pero cada trayecto, por ser extenso, puede ser dividido en un número infinito de partes. Y querer pasar un número infinito de partes es querer llegar al término de algo que no lo tiene. 2.º Aquiles no podría alcanzar en su carrera a una tortuga. En efecto, para ganar la distancia que inicialmente los separa necesita un determinado tiempo; pero en este tiempo intermedio la tortuga ha avanzado un poco más; para ganar esta nueva pequeña distancia necesita Aquiles un nuevo tiempo, en el que otra vez se ha adelantado un poquito la tortuga, y así indefinidamente. 3.º La saeta volante está en reposo. Sólo aparentemente se mueve, en realidad empero en cada momento está quieta en un determinado lugar, en cada uno de los puntos de la trayectoria. Pero estar momentáneamente en un lugar es propiamente estar y estar quieto, y el camino recorrido en el vuelo se compone de infinito número de estos momentos; luego la saeta no se mueve. 4.º Todo movimiento es un engaño; pues si dos cuerpos que se mueven con igual velocidad en sentido contrario atraviesan en su carrera una serie de cuerpos en reposo, resultará que cruzan a éstos con velocidad distinta de aquella con que se cruzan los móviles entre sí.

Dialéctica. Contrastadas con la realidad, las pruebas de Zenón contra el movimiento se revelan al punto como paradojas y como auténticos paralogismos. Es como ponerse a discutir el azul del cielo. Por ello Aristóteles ha visto con razón en Zenón al inventor de la dialéctica, entendida aquí como arte de la disputa (erística).

Presupuestos de Zenón. Pero no habrá que decir, sin más, que el intento de Zenón fuera simplemente engañarnos con sofismas. Lo más cierto es que también él pagó tributo a los presupuestos latentes en su concepto del ser que, según la mentalidad primitiva, miraba más a la palabra que a la realidad. En sus agudas consideraciones en torno al ser se hacen en seguida evidentes estos tres prejuicios: 1.º El mundo del pensamiento es también el mundo del ser. Las esferas de lo lógico y de lo real quedan así mezcladas. Las partes pequeñísimas, infinitas en número, de un segmento que se trata de medir o recorrer existen, así en cuanto infinitas, sólo en la mente, no en la realidad. Lo mismo se ha de decir del número infinito de lugares o posiciones de quietud que integran el vuelo de la flecha. 2.º El ser se entiende aquí siempre en el sentido de una entidad positiva, de una magnitud real. Pero también aplicamos verbalmente el ser a lo negativo, porque también utilizamos la cópula predicativa «es» en los juicios negativos. Y se comprenderá que por lo que hace al argumento de Aquiles y la tortuga, el supuesto avance de la tortuga en seguida se convertirá en una cantidad negativa. Pero prendidos excesivamente a la palabra «ser», los eleatas insinúan la idea de que la tortuga siempre tendrá que contar en su haber cantidades de avance y ventaja real y positiva. 3.º El ser es para Zenón como un bloque bruto inmóvil, de por sí cognoscible, que puede ser inmediatamente aprehendido en bloque por la mente. El eleata desconoce el hecho más complejo de que el entendimiento puede determinar a su objeto por diversos medios indirectos y desde muy varios puntos de vista, y por esto no comprende que, por ejemplo, una cierta cantidad de movimiento puede ser medida de muy distintas maneras.

Se colige claramente de todo esto que el último y auténtico problema que aquí está en litigio es el de las relaciones entre el pensar y el ser. Los

eleatas operan siempre suponiendo que el conocimiento es una copia de la realidad, y suscriben por ello una total identidad entre conocimiento y objeto del conocimiento. De ahí todas las dificultades. Harán falta muchas discusiones y reflexiones filosóficas hasta que llegue a la madurez la doctrina de que el espíritu tiene sus leyes peculiares; que en su operación aprehende muchas veces tan sólo determinados aspectos o momentos del ser; que muchas veces puede también determinar indirectamente al ser y que en algunas ocasiones puede incluso prescindir de la realidad y construirse un mundo irreal de puro pensamiento.

Obras y bibliografía

P. AUBENQUE(ed.), *Études sur Parménide*, vol. 1: *Le Poème de Parménide*, vol. 2: *Problèmes d'interprétation*, París, Vrin, 1987; S. AUSTIN, *Parmenides and the history of dialectic: three essays*, Las Vegas, Parmenides, 2007; J. BARNES, *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 189-360; J. BEAUFRET, *Le poème de Parmenides*, París, PUF, 1996; *id.*, «Héraclite et Parménide», en *L'Herne* 15, 1972, págs. 152-161 (reimpr. en J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, París, Éd. de Minuit, 1973, págs. 38-51); A. BERNABÉ, «Lingüística antes de la lingüística: la génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia antigua [=predication in Parm.]», en *Revista Española de Lingüística*, 28 (2), 1999, págs. 307-331; T. CALVO, «El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso», en *Convivium* 13, 2000, págs. 1-12; M. CAVEING, *Zénon d'Elèe: prolégomènes aux doctrines du continu*, París, Vrin, 1982; N.-L. CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, París, Vrin, 1984; *id.*, *By being, it is*. *The thesis of Parmenides*, Las Vegas, Parmenides, 2004; F. M. CORNFORD, *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989; W. CRAMER, «Die Aporien des Zeno und die Einheit des Raumes», en *Blätter für Deutsche Philosophie* 12, 1939, págs. 347-364; P. CURD, *The legacy of Parmenides: eleatic monism and later presocratic thougtht*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998; S. ECHANDI, *La fábula de Aquiles y Quelone: ensayos sobre Zenón de Elea*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993; J. A. FARIS, *The paradoxes of Zenon*, Aldershot, Avebury, 1996; E. FINK, *Zur ontologischen Frügeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, La Haya, Nijhoff, 1957; J. D. GARCÍABACCA, *El poema de Parménides. Atentado de hermenéutica histórico-vital*, México, Universidad Autónoma de México, 1943; A. GÓMEZLOBO, *Parménides*, Buenos Aires, Charcas, 1985 (texto gr./cast. con coment.), nueva ed.: *El poema de Parménides*, Santiago, Universitaria, 1999; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 2: *La tradición presocrática. Desde*

Parménides a Demócrito, trad. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1984; M. HEIDEGGER, *Parménides*, trad. de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005; *id.*, *¿Qué significa pensar*?, trad. de R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005; K. HELD, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlín, de Gruyter, 1980; W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1952; H. D. P. LEE, *Zeno of Elea. A text with translation and notes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936 (reimpr. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967); T. MANFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschlicher Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964; F. MONTEROMOLINER, *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960; K. R. POPPER, *El mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración presocrática*, trad. de C. Solís, Barcelona, Paidós, 1999; J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948; K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen, 1916 (reimpr. Frankfurt, Klostermann, ^{4}1985); K. RIEZLER, *Parmenides*, Frankfurt, Klostermann, ^{3}2001 (con un prefacio de H.-G. Gadamer); W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936, págs. 71-85: sobre Zenón, Oxford, Clarendon Press, 1998 (ed. rev.); H. SCHWABL, «Xenophanes, 1939-1956», en *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 10, 1957, págs. 195-214; M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1956; *id.*, *Parmenide. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Florencia, La Nuova Italia, 1958; J. WIESNER, «Xenophanes, 1957-1970», en *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 25, 1972, págs. 1-15; M. J. WHITE, *The continuous and the discrete: ancient physical theories from a contemporary perspective*, Oxford, Clarendon Press, 1992; L. SCHUESSLER, «La relación entre el pensamiento y el ser en el Poema de Parménides», en *Anuario Filosófico* (Navarra) 11, 1978, págs. 197-205.

Los mecanicistas y Anaxágoras

Materia y espíritu

Heráclito y los eleatas con sus doctrinas se situaron en posiciones extremas. Hubiera sido extraño que no hubieran aparecido, después de ellos, intentos de conciliar aquellos extremos. Efectivamente, así ocurrió, y en ello tenemos la confirmación de la tesis de Heráclito de que la oposición encierra en sí un momento de fecundidad.

A. Los mecanicistas

Comprendemos bajo esta denominación a tres filósofos que revelan en su pensamiento un nuevo momento filosófico, el de lo mecánico. No dejarán de tener sus seguidores en el decurso de la historia del espíritu occidental. De ningún modo nos adentraremos mejor en asta especial manera de pensar que siguiéndola desde su nacimiento en Empédocles, Leucipo y Demócrito.

Empédocles (*ca.* 492-432)

Es oriundo de Acragas, la actual Agrigento, en Sicilia, y debió de ser un personaje bien extraño; sacerdote de ritos purificatorios, vidente y místico; predicador ambulante y taumaturgo; y finalmente político, médico, poeta y genuino hombre de ciencia. Su tiempo vio en él algo extraordinario y pasó por el mundo como un semidiós. Incluso Hölderlin llegará a erigirle un lírico monumento literario. Nos han sido conservados considerables fragmentos escritos en verso de sus *Himnos purificatorios* (Καθαρμοί) y de su obra *Sobre la naturaleza*.

Elementos. El primer tema de Empédocles es de nuevo el problema de la ἀρχή. Mientras los milesios admitieron una única materia primigenia, él asienta cuatro sustancias fundamentales: fuego, agua, aire y tierra. Son las cuatro *raíces* (ῥιζώματα) del ser. Todo cuanto hay en el ser se ha formado de ellas por mezcla y separación. Cualitativamente son algo último e irreductible. Consiguientemente ni nacen de nuevo ni perecen. Sólo se desprenden de ellas partecitas que juntándose con partecitas de las otras raíces dan origen a combinaciones siempre nuevas. Lo que los hombres llaman hacerse y desaparecer no es más que mezclarse y de nuevo separarse. «No se da nacimiento de ninguna de las cosas mortales, ni un acabarse en la maldita muerte, sino sólo mezcla y cambio de las cosas mezcladas» (frag. 8). Por tanto todo devenir no es para Empédocles más que cambio de lugar.

Empédocles ha visto en sus cuatro raíces algo demoníaco o divino; éstas tienen también por nombre: Zeus, Hera, Nestis y Adonis. Los alquimistas del Renacimiento invocan aún a estos «espíritus» y reaparecen en Goethe con los nombres de Salamandra, Undene, Sylfe y Kobold. Aunque todo esto no nos dice ya nada, ha quedado de ello el concepto de raíces del ser, el concepto de elementos, como hoy decimos. Esto es efectivamente lo que Empédocles ha puesto de relieve con su doctrina sobre las últimas partes cualitativas que constituyen las cosas naturales. Aun cuando no fueran

verdaderos elementos los que él tomó por tales y aunque estuvo bien lejos de acertar con su número exacto, de él será siempre el mérito de haber tenido con exactitud la idea de elemento. Y es igualmente significativa la segunda idea, enlazada con la primera, de la eternidad de la última materia constitutiva del mundo. Se traducirá más tarde por la «ley de la conservación de la sustancia».

Amor y odio. Junto a la materia Empédocles pone la *fuerza*. Las sustancias primitivas tienen que ponerse de algún modo en movimiento. Para ello intervienen dos fuerzas igualmente primitivas y elementales, que poéticamente se denominan amor y odio (φιλία - νεῖκος). «Dos cosas te voy a enseñar; ya surge de muchos algo uno, ya se disocia de nuevo […] y este cambio constante nunca cesa. Ya se reúne todo en uno en el amor, ya se separan las cosas particulares en el odio de la contienda» (frag. 17). Podría esto tener una interpretación hilozoística, pero es más exacto ver en ello otra vez el conato de explicar el ser a base de conceptos familiares de la vida psíquica humana.

Mecanicismo. Pero lo que no tenemos aquí es un antropomorfismo acrítico como el de la mitología, donde los dioses intervienen según su gusto y capricho en el acontecer mundano. En efecto, el incesante proceso de mezcla y disociación se realiza «alternativamente», «en la rotación del círculo», «en la rotación del tiempo» (frags. 26, 1; 17, 29). Acaece según el principio de que el ser es el mismo; es, pues, un proceso interno, automático.

Formación del mundo. De esta manera, en una sucesión regular, en la rotación del círculo, se desarrollan los cuatro grandes periodos del mundo. En el primero, que corresponde al redondeado *sphairos*, domina sólo el amor; todo es uno, no hay separaciones. En el segundo periodo se entremezcla la contienda; salta hecha pedazos la unidad, los elementos se disocian y la multiplicidad aumenta más y más. Es el momento en que brotan los mundos y ésa es la fase en la que nosotros nos encontramos. Al final triunfa la contienda y sólo hay diversidad sin rastro de unidad; es el tercer periodo. Por último, en el cuarto periodo, hace de nuevo su entrada el

amor, y cuando ha llegado a su plenitud, retorna la primera unidad y armonía. Tenemos de nuevo el tiempo cósmico del redondeado *sphairos*, y el proceso comienza otra vez.

Es de especial interés el modo como Empédocles ha utilizado, para describir el origen de los mundos, los conceptos de formación por remolino, de la primitiva producción de las cosas y de la evolución morfológica. Al reunir el amor en un remolino las partículas elementales dispersas, se produjo el primer mundo corpóreo. En una segunda agitación en forma de remolino se separaron la bóveda celeste, el aire, el éter y, por la rotación de la Tierra, el agua. Por efecto de los rayos solares brotaron sobre la Tierra los primeros seres vivientes. Las formas primitivas debieron ser monstruosas; poco a poco se fueron configurando evolutivamente hasta llegar a las formas actuales.

Mundo de los espíritus. Además del mundo de los cuerpos Empédocles se ocupó también del mundo de los espíritus o de las almas. Éstas debieron de estar originariamente entre los dioses; pero debido a alguna culpa esos espíritus cayeron sobre la tierra y en forma de almas tienen que hacer una larga peregrinación realizando una serie de reencarnaciones, hasta que de nuevo, vueltas a su primitiva pureza (Καθαρμοί se titula una de sus obras) y libres del cuerpo, puedan reintegrarse al más allá. Los motivos que Empédocles desarrolla aquí son órficos y pitagóricos. Los «Καθαρμοί» son casi el único fragmento literario que poseemos de la primitiva poesía griega, en los que hallamos un fondo de religiosidad órfica, si bien modelada ya por la figura espiritual de una personalidad excepcional. Esta personalidad es tan grande que puede abarcar, a la par, la mística órfica y la física jónica, e incluso la física mecanicista. Se refleja aquí en el agrigentino la cultura polifacética de Sicilia, en la que se hallan, junto a los magníficos templos, no menos impresionantes testimonios de un poderío terreno.

Conocimiento. Notable es su teoría del conocimiento. El punto central lo ocupa la idea de que conocemos siempre lo semejante por lo semejante; «Con nuestra tierra conocemos la tierra, con nuestra agua el agua, con

nuestro aire el aire, con nuestro fuego el aniquilador fuego, con nuestro amor el amor del mundo, y su odio con nuestro sombrío odio» (frag. 109). Lo que con ello quiera significar Empédocles lo entenderemos en seguida observando que a través de nuestra propia alma conocemos las ajenas y teniendo presente una vez más que la filosofía exige que traduzcamos de alguna manera las categorías del ser con categorías de la mente. También aquí late en el fondo el problema de las relaciones entre el pensar y el ser.

El pensamiento de Empédocles constituye, como se ve, una original síntesis de Heráclito y de los eleatas. En la línea de los eleatas hay que poner su doctrina de que se da un ser ingenerado, indestructible, cualitativamente invariable, a saber, los elementos. El primer periodo del mundo está claramente concebido de un modo eleático. Pero hay que colocar en la dirección de Heráclito el incesante mezclarse y disociarse de los elementos, que explica el devenir y domina los otros periodos cósmicos. Aunque en Empédocles se da un ser constante, se da también devenir y movimiento. Como cosa nueva hay que registrar en Empédocles el haberse representado el devenir como un acontecer regular y automático. En ello, como en la reducción del devenir a pura mutación de lugar de las partículas elementales, vemos los primeros anuncios de un pensamiento mecanicista.

Leucipo y Demócrito (*ca.* 460-370)

Las referencias antiguas señalan generalmente a los dos como representantes del atomismo y el materialismo. Pero la fama y la obra de Demócrito han oscurecido por completo a Leucipo, de forma que apenas si sabemos de él algo más que el nombre. Tanto más destacada queda así ante nosotros la figura de Demócrito de Abdera, genio universal, no inferior acaso a Aristóteles. Para convencerse de ello bastará recorrer la lista de sus escritos sobre el orden del mundo, la naturaleza, los planetas, los hombres, el espíritu, las sensaciones, los colores, las diferentes formas de átomos, leyes del pensar, contacto circular y esférico, líneas irracionales y átomos, números, ritmo y armonía, arte poética, conocimientos médicos, agricultura, pintura, táctica, concepción del alma del sabio, vida tras la muerte, etcétera. Sólo este elenco temático revela ya un espíritu investigador de gran capacidad. Empero, salvo una serie de cortos fragmentos, todos sus escritos se han perdido. Demócrito fue un materialista teórico, pero en el orden práctico resulta uno de los mayores idealistas de todos los tiempos. Estimaba más afortunado descubrir la causa secreta de un complicado proceso natural que sentarse en el trono del imperio persa. Por esta vía llegó a conseguir una imperturbable paz en su alma que le valió el apodo de filósofo risueño.

El ser. Los átomos. La teoría de los átomos es fundamental en su filosofía. También para Demócrito existe un ser uniforme, sin ninguna diferenciación cualitativa. Pero no es ya un todo compacto. Demócrito desmenuza el ser de Parménides en últimas partículas pequeñísimas, que no son descomponibles en otras, y que por ello se llaman «átomos» (indivisibles). Así como Empédocles estructuró el concepto de elemento, Demócrito estructura el de átomo. El átomo llena una determinada porción de espacio, es impenetrable, pesado, eterno e indestructible. Los átomos son infinitos en número. No tienen cualidades de ninguna clase; son todos de la misma naturaleza; pero hay en ellos infinita variedad de formas externas; átomos con figura de hoz,

de gancho, redondos; y asimismo de diversa magnitud. Además los átomos pueden tener diferente orden y posición. Con ello, es decir, con estos momentos puramente cuantitativos, se explican todas las variedades entre las cosas.

En cuanto a las cualidades del ser Demócrito vuelve más bien a la concepción de Parménides. Empédocles tampoco quiso admitir variaciones cualitativas de los elementos, sino sólo cuantitativas, pero había admitido cuatro diferencias cualitativas fundamentales del ser. Para Demócrito, lo mismo que para Parménides, el ser es uniforme; no hay diferencias cualitativas, porque los átomos son todos iguales. Pero, a diferencia de Parménides, Demócrito admite otras fuentes de diversidad y variación, tales como la cantidad y el movimiento local. Los átomos tienen diversas figuras y magnitudes y cambian constantemente su posición en el espacio y con ello dan origen a un incesante cambio de las cosas que se componen de ellos. Así, por ejemplo, cuando los átomos se acercan más unos a otros, varían la dureza y el peso de los objetos.

¿Qué ocurre, pues, con las cualidades de las cosas en el mundo fenoménico que nos son testificadas por nuestras sensaciones, tales como lo dulce, lo amargo, lo caliente, los diferentes colores? Demócrito es consecuente y explica estas sensaciones como algo subjetivo (νόμῳ); es decir, tal como nos aparecen, no son una realidad objetiva. La sensación cualitativa vivida por nosotros en la conciencia hay que ponerla a cuenta de nuestros órganos sensitivos que traducen el texto de la naturaleza en su propio lenguaje subjetivo. Tan sólo cuando los sentidos nos dan noticia de las variaciones de la cantidad (extensión, figura, masa, peso, dureza) son fieles a la naturaleza de las cosas (φύσει). Así Demócrito se adelanta a la distinción entre cualidades primarias y secundarias que reaparecerá en la Edad Moderna con Descartes y Locke.

¿Le habrá dado también razón el tiempo en su peculiar concepción del átomo? Por de pronto no, porque contamos con más de 100 elementos y cualidades fundamentales distintas del ser material. Pero si pensamos en la teoría de que todos los elementos son reducibles al átomo de hidrógeno y a un determinado número de electrones, vemos que Demócrito dio expresión a una idea genial.

Espacio. Del concepto de átomo es inseparable el concepto de espacio vacío. Era forzoso aceptarlo desde el momento que se abandona la idea del ser como un todo compacto. Así pues, hay que admitir junto al ser desmenuzado un nuevo factor que se denominará el «no ser»; el espacio vacío, no lleno. Tan necesario es para Demócrito como el mismo átomo. «No existe más lo que es algo que lo que es nada» (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι) (frag. 156). Este espacio vacío se encuentra en parte en el interior de los cuerpos, porque son porosos, en parte por fuera de ellos.

Movimiento. El tercer factor de la explicación del mundo de Demócrito es el concepto de movimiento. Los átomos se mueven en el espacio vacío. Tres cosas son características de este movimiento. Es eterno, ocurre violentamente (βία), es decir, mediante presión e impulso externo, y es connatural (ἀπὸ ταὐτομάτου). Simplicio nos da más detalles sobre esto; «afirman que los cuerpos considerados por ellos como primitivos, es decir, los átomos, se mueven eternamente en el seno del vacío infinito, y ello por una fuerza» (67 A 16). Y Aristóteles dice: «Hay algunos que achacan a un *automaton* todo el sistema de los cielos y de todas las cosas del mundo; es decir, por sí mismo surgió el remolino y aquel movimiento que, por medio de la unión y de la separación, ha conferido a todas las cosas el estado y orden permanente que ahora vemos» (68 A 69). El fundamento de este concepto de remolino, ya introducido por Empédocles, es una observación extremadamente simple. «Puede uno comprobarlo viendo lo que ocurre al cribar el grano, y en la playa con las piedrecillas que se estrellan contra la rompiente; allí, por el movimiento de remolino del cedazo, se juntan lentejas con lentejas, cebada con cebada, trigo con trigo; y en la playa, al empuje de la ola, las piedrecillas mayores se alinean con las mayores, las rodadas con las rodadas, como si la semejanza de las cosas ejerciera una cierta función de agrupamiento» (68 B 164). Por elemental que pueda parecer esta observación, el hecho es que el concepto de remolino ha perdurado hasta las modernas teorías cosmogónicas.

Es claro que tenemos ante nosotros una concepción típicamente mecanicista del mundo. La naturaleza no está ya toda llena de dioses, como

en el mito y aun en Heráclito; no quedan ya categorías antropomórficas algunas, como todavía persisten en Empédocles; nada de reflexión, conato y voluntad; sólo cuerpos y movimientos, y lo que esto lleva consigo, presión y choque.

Consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza. Con todo, este acontecer automático no quiere decir lo mismo que azar, como los estoicos achacan a Demócrito en tono de reprensión, si por azar se entiende la ausencia de causa; muy al contrario, en esta concepción mecanicista todo está causalmente y del modo más férreo determinado por los cuerpos y las leyes ínsitas de la naturaleza. «Nada acaece sin plan, sino todo con sentido y con necesidad», como dice Leucipo (frag. 2). Toda la naturaleza se convierte así en un único e inmenso nexo causal. Y dado que los cuerpos, el espacio y el movimiento pueden ser medidos y contados cuantitativamente, podemos considerar de un modo racional el total acontecer mundano sobre la base de esta determinación causal. Se puede someter a cálculo lo acontecido y anticiparse a lo por venir. La teoría atomista de Demócrito inaugura la llamada consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza, que constituye la base de la moderna ciencia física, de la técnica y de su dominio de los procesos naturales. Desde Galileo y Gassendi, fundadores de esta moderna concepción, va un lazo directo de unión a través de Epicuro y su maestro, Nausífanes, y el maestro de éste, Metrodoro de Quíos, hasta Demócrito de Abdera.

Crítica de Aristóteles. La idea de explicar todo el proceso cósmico con un par de conceptos —«Naturaleza = átomos que se arremolinan en el vacío», se dice con clásica concisión en el frag. 168— es grandiosa. El lado débil lo toca Aristóteles al notar que los atomistas de un modo muy expeditivo y ligero han escamoteado el problema del origen del movimiento (67 A, 6). Por el hecho de poner un movimiento eterno no se ha ahorrado uno el deber de señalar concretamente cuál es la razón y principio de ese movimiento eterno, pues no todo lo que es eterno carece ya por ello de fundamento (*Phys*. Θ, 1). Además surge en seguida la pregunta de si con la causalidad mecánica tenemos ya toda la causalidad y no habrá por el contrario que

echar mano de otras clases de causalidad para explicar adecuadamente el ser. Y finalmente se verá sin gran trabajo que Demócrito ha señalado bien con su teoría las partes en que se descompone el ser, pero se le han pasado por alto los factores de unidad que reúnen aquellas partes en conjuntos armónicos. Goethe diría: «Tienes ya en tu mano las partes; ¡ay! falta ahora el lazo del espíritu».

Conocimiento. Demócrito cree poder explicarlo todo con sus átomos. Y hasta qué punto se mantiene encastillado en su principio fundamental lo demuestra el hecho de que también el alma, según él, es un agregado de átomos. Y también el pensamiento es un movimiento de átomos. Naturalmente lo es ante todo el conocimiento sensible, que tiene lugar al desprenderse de los objetos unas a manera de pequeñas imágenes (εἴδωλα), que penetran en los órganos del sentido, se encuentran con los átomos del alma y efectúan de este modo el conocimiento. La diferencia entre el conocimiento sensible y el espiritual sería tan sólo gradual; el pensamiento importaría un movimiento de átomos más sutil y rápido que la percepción sensible. Tenemos un neto materialismo. No hay en el mundo más que seres corpóreos; alma y espíritu no son algo peculiar aparte, sino sólo átomos y movimiento de átomos.

Ética. Un aspecto bien diferente ofrece, a primera vista, la ética de Demócrito. Sus reglas prácticas están saturadas de un profundo idealismo. «Quien se entrega de voluntad a acciones que son justas y según ley, ése pasará día y noche feliz, confortado y sin cuidados; a quien desatiende en cambio la justicia y no hace lo que debe, todo le será sinsabor al caer en la cuenta de ello, vivirá en angustia y se atormentará a sí mismo» (frag. 174). «Es varonil no sólo aquel que vence a los enemigos, sino también aquel que vence al placer. Muchos domeñan ciudades y son esclavos de mujeres» (frag. 214). «No hay que perseguir todo placer, sino sólo el que tiene por objeto lo bello» (frag. 207). Bien es verdad que el criterio moral de Demócrito no concuerda exactamente con tan elevadas máximas. Cuando va a señalar la última esencia del bien moral se expresa así: lo bueno quiere decir en último término «agrado». El contento o gozo de Demócrito

(εὐθυμία) es en el fondo un concepto hedonístico. Los epicúreos podrán construir su teoría sobre él. Todos los sentimientos, lo mismo que el pensar, se reducen por lo demás a movimiento de átomos. Es otra vez materialista, aunque sea sólo en teoría. Esta ética teórica concuerda plenamente con el atomismo, y el conjunto formado por la metafísica, teoría del conocimiento y ética, constituyen un círculo cerrado.

Obras y bibliografía

[EMPÉDOCLES]: *Peri physeōs* y *Katharmoi*, ed. por H. W. Johnstone, Bryn Mawr (PA), Bryn Mawr College-Thomas Library, 1985 (gr./ingl.); M. R. WRIGHT, *Empedocles: The extant fragments*, Londres, Bristol Classical Press, 1995; VV. AA., *Los filósofos presocráticos*, vols. 2 y 3, Gredos, Madrid, 1979-1980.

V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze. Traduzione e note*, Bari, Laterza, 1935; C. BAILEY, *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928 (reimpr. Nueva York, Russel & Russel, 1964); J. BARNES, «La hipótesis corpuscular», en *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 405-446; E. BIGNONE, *Empedocle*, Turín, Bocca, 1916 (reimpr. Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1963); T. BOLLACK, *Empédocle*, 4 vols., París, Éd. de Minuit, 1965-1969; D. J. FURLEY, *Two studies in the Greek atomists*, 2 vols., Princeton (NJ), Princeton University Press, 1967; J. GERLACH, *Gnomica democritea: Studien zur gnomologischen Überlieferung der Ethik Demokrits und zum Corpus Parisinum mit einer Edition der Democritea des Corpus Parisinum*, Wiesbaden, Reichert, 2008; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 2: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, trad. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1984; P. KINGSLEY, *Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorian tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995; H. LANGERBECK, δόξις ἐπιρρυσμίη. *Studien zur Demokrits Ethik und Sittenlehre*, Dublín-Zúrich, Weidmann, ²1967; R. LÖBL, *Demokrits Atome*, Habelt, Bonn, 1976; P. NIZAN, *Los materialistas de la Antigüedad*, Madrid, Fundamentos, 1968; D. O'BRIEN, *Empedocles' cosmic cycle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; G. VLASTOS, «Ethics and physics in Democritus», en D. J. FURLEY y R. E. ALLEN (eds.), *Studies in presocratic philosophy*, vol. 2: *Eleatics and Pluralists*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, págs. 381-408.

B. Anaxágoras

(*ca.* 500-428)

Anaxágoras ha de ser leído después de los atomistas, aunque en el tiempo los antecede. En contacto con él queda en plena evidencia la problemática planteada por el materialismo. Anaxágoras trajo la filosofía desde Jonia (Clazomene) a Atenas, que, por cierto, recibió malamente a su primer filósofo, pues le envolvió en un proceso de ἀσέβεια (impiedad). En efecto, había afirmado que el sol no era un dios, sino sólo un acervo de piedras incandescentes. Anaxágoras tomó la delantera a sus perseguidores y jueces escapándose a tiempo hacia Lámpsaco, donde vivió rodeado de fama hasta su muerte. Al condolerse con él, sus allegados, por lo triste que sería morir en tierra extraña, debió responderles que el camino a ultratumba era igualmente ancho en todos los países. Su obra *Sobre la naturaleza* se vendía en Atenas, según cuenta Sócrates, por un dracma.

Homeomerías

Material de construcción del mundo. En Anaxágoras pueden apreciarse bien los esfuerzos de la filosofía presocrática por resolver el problema del ser y el devenir. Encontramos en este singular filósofo una nueva solución. El punto de partida será como otras veces la imposibilidad de que algo provenga de la nada o de que algo se convierta en nada. Nuevamente se apunta la solución genérica de que no hay que hablar de un nacer o hacerse de las cosas sino de una nueva mezcla; ni tampoco de un morir o desaparecer, sino de una separación o disociación. Pero ¿qué es lo que persiste en el fondo de todo devenir? ¿Cuál es la sustancia primigenia y básica del mundo? La idea le vino de una sencilla observación de los fenómenos naturales. Todas las grandes soluciones de los presocráticos arrancaron de reflexiones igualmente simples. Los pitagóricos llegaron al concepto de armonía por la observación de las relaciones constantes entre el sonido y la longitud de las cuerdas de la lira. Demócrito tuvo la idea del remolino y de su fuerza formadora en los procesos cósmicos mirando cómo caían los granos del cedazo y cómo se agrupaban las piedrecillas al estrellarse contra la playa en el rompiente de las olas. Anaxágoras se queda pensativo ante el hecho maravilloso de la nutrición humana y se pregunta: «¿Cómo será posible que el pelo salga del no-pelo y la carne de lo no-carne?» (10). Así llega a creer que la materia de que algo se compone está ya en algún modo germinalmente en aquello de lo cual algo se hace. Los últimos elementos de las cosas son, según él, ciertos gérmenes (σπέρματα), que cualitativamente son de la misma esencia que el producto resultante. Son *homeomerías* (ὁμοιομέρειαι), como Aristóteles atinadamente las llamó. Mientras Demócrito pondrá infinitos átomos cualitativamente iguales, tenemos ahora un número también infinito de «homeomerías» cualitativamente diferentes, porque también las esencias de las cosas son cualitativamente diferentes en número infinito. Las «homeomerías» son eternas, indestructibles e inmutables. El predominio de una determinada forma cualitativa es lo que da su peculiaridad específica a

cada cosa particular. «Aquello de lo que hay mayor cantidad es una cosa, por la que más claramente es cognoscible, eso es y eso fue cada cosa particular» (12).

Anaxágoras y Demócrito. Anaxágoras toma una posición diametralmente opuesta a Demócrito. En este último tenemos un espíritu analítico; en aquél brilla una clara orientación a la síntesis. En Anaxágoras ocupa el primer plano lo formado y determinado, como ocurrirá luego en Aristóteles; por ello las mismas homeomerías deben tener también su propia estructura o forma. En Demócrito lo formado está desplazado en gracia de lo indeterminado y genérico, indiferenciado y común; exactamente como en los milesios y en Parménides. La cuestión gira una vez más en torno al problema de fijar dónde hay que poner lo esencial, en lo particular o en lo universal, y si en esto último, en qué nivel de universalidad, ¿acaso en lo universalísimo, en el uno, que es «todo» y es «uno»?

Νοῦς

El mundo, más que materia. Este modo de pensar orientado hacia las unidades de sentido, hacia las totalidades formadas, hacia las sustancias, se manifiesta igualmente en la segunda idea fundamental de Anaxágoras, en su teoría del espíritu (νοῦς) y en la función que le asigna respecto del ser y de sus formas. Con ello quedará esencialmente completada la doctrina de Demócrito. Aristóteles ha perfilado puntualmente el estado de la cuestión. Tenemos en el mundo lo bueno y lo bello como una auténtica realidad. ¿Acaso podremos alcanzar estas realidades —se pregunta él— si no contamos más que con aquellos principios de las cosas tomados en consideración en la especulación anterior a Anaxágoras, es decir, con principios materiales, causalidad mecánica y el azar? «Cuando llegó por fin uno (Anaxágoras) que afirmó que se da una mente, lo mismo en los seres vivos que en la naturaleza, autora del cosmos y de todo su orden, hubo de aparecer frente a sus predecesores como un hombre sensato entre desatinados» (*Met*. Α, 3, 984b 15).

Platón expresa más concretamente este pensamiento de Anaxágoras cuando hace decir a Sócrates en la cárcel, momentos antes de beber la cicuta: «¿Estoy yo acaso en este lecho porque tengo carne y huesos y tendones que tienen sus propios movimientos, o estoy más bien aquí porque tengo en mi cabeza un determinado fin e intención, a saber, dejar que caiga sobre mí este castigo?» (*Fedón*, 98d, e). Decididamente no basta la mera causalidad material, mecánica. Se dan procesos que no tendrían realidad de no mediar una intención, una causa final con su peculiar eficacia.

Totalidad, sentido, espíritu. El método analítico, que sólo atiende a registrar las partes materiales que intervienen en un proceso, viene ahora a completarse con el método sintético que toma en cuenta las unidades de sentido, las totalidades y los complejos de orden y de fin. Esta explicación eidético-teleológica del ser es sólo posible en la suposición y admisión de un principio que sea tanto de orden lógico como de orden dinámico

(γνώμηνί ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον, frag. 12). Anaxágoras encuentra este principio en el espíritu (νοῦς), que es a la par pensamiento y voluntad. El *nous* es principio del movimiento del todo (frag. 12, 13) y a la vez principio de orden. Es algo infinito, autosuficiente, existe por sí, es omnisciente, todopoderoso, y lo domina todo. Anaxágoras no ha explotado toda la fecundidad de este principio, como lamentó Aristóteles, pero quedará siempre en su haber positivo: 1.º el haber descubierto una causalidad nueva, la causalidad final, ordenadora, constitutiva de totalidades de sentido; 2.º el haber puesto en claro un nuevo modo de ser, el espíritu, y 3.º el haber señalado un origen propio al movimiento.

Anaxágoras es el primer dualista, si bien no ha logrado separar con toda nitidez el espíritu de lo corpóreo, pues el espíritu continúa siendo para él «una materia sutilísima y purísima».

Formación del mundo

Lo que Anaxágoras tiene que añadir a la cosmología no es esencial. Al principio, cuando los eternos σπέρματα estaban aún mezclados, interviene de pronto el espíritu, crea el movimiento (rotación) e introduce con ello una separación en las cosas, escindiéndose unas de otras, y funda así el orden del cosmos (59 A, 42; B, 13). Y ahí termina su misión; no es un creador del mundo, sino sólo su arquitecto, y ello no de un modo completo, pues en seguida hacen su entrada las causas mecánicas, continuando la acción inicial del νοῦς. Por efecto del movimiento de rotación impreso al conjunto, se colocan a un lado lo caliente, seco, luminoso y sutil, y a otro lo frío, húmedo, oscuro y denso. Dicha separación se continúa indefinidamente hasta dar por resultado la diferenciación del actual mundo de los cuerpos. Siempre de un modo mecánico. Pero el mecanicismo no lo es todo. Necesita un impulso desde fuera para ponerse en movimiento. Se ha comparado esta teoría con la de Newton, el cual también quería hacer posible su cosmología mediante una intervención extrínseca, en este caso divina. El concepto de τέλος nace en la filosofía socrática, y en la filosofía de Platón y Aristóteles la idea y el espíritu se convertirán luego en un poder único que lo penetra todo e informa las últimas capas y porciones del ser. Pero pertenecerá siempre a Anaxágoras el mérito de haber descubierto el primero el espíritu con su actividad, su inteligencia y su poder.

Diógenes de Apolonia

Explicación teleológica de la naturaleza. Contemporáneo, más joven, y discípulo de Anaxágoras, emprende lo que Aristóteles recriminó a Anaxágoras como un olvido, la demostración de la teleología en todo el acontecer natural. Para ello le sirvió de modelo la finalidad en la constitución del cuerpo humano; las pestañas con un cedazo, las cejas hacen de tejado, los párpados de puertas, los intestinos son como un sistema de canales. Es algo parecido a como en la escuela médico-matemática de la Ilustración se consideraba al cuerpo humano, es decir, como un mecanismo con finalidad; el corazón era una bomba, el pulmón un fuelle, el brazo una palanca. Diógenes se extravía al proseguir sus descripciones empíricas. Quiere ser un físico y resulta un metafísico. Se pronuncia acerca del ámbito del espíritu; no sólo hay espíritu en el hombre, sino también en la naturaleza inferior. Para el griego de este tiempo, atribuir los valores de la τέχνη exclusivamente al hombre era un despropósito. El espíritu es inmanente al mundo. Lo anima; es quizá el único elemento primitivo que todo lo produce de sí con sabiduría y orden, en forma que todo participa de él.

Teleología como teología natural. Y este espíritu es Dios. Ahora Diógenes teologiza, su lenguaje adopta aquel tono sagrado que notamos antes en las expresiones de Anaximandro sobre el ἄπειρον : «Sólo éste se descubre ser Dios; se extiende por doquier, gobierna todo y en todo está presente. Y nada existe que no participe de él» (frag. 5). Al abandonar la pluralidad de principios, tal como se hallaba por ejemplo en Empédocles y Anaxágoras, y volver a un único principio, a Diógenes le resulta laborioso separar y distinguir el cuerpo y el espíritu. Sin embargo apunta a algo que es diferente de lo material y es más que esto. Sus pruebas de la existencia del espíritu divino son éstas: se le conoce por sus obras, aun cuando él sea invisible; también conocemos el alma por sus efectos, por su τέχνη. Y ¿por qué habría de haber espíritu y τέχνη sólo en el hombre y no en la naturaleza

entera? ¿No somos una parte de ella, configurados como ella? (Jenof. *Mem*. I, 4; IV, 3. El pasaje se refiere a Diógenes, no a Anaxágoras).

Estas ideas tuvieron un influjo enorme. Ya Platón las utilizó (*Filebo*, 28cs) en su teoría del νοῦς, y también en *Leyes*, 896d, donde enseña que el alma es antes que el cuerpo. Pero sobre todo han pasado estos influjos, a través de Jenofonte, a la Estoa, como se deduce del *De natura deorum* de Cicerón, y más aún del pseudo-aristotélico *De mundo*, que en realidad es estoico. Se afirma en él (399b, 14s) que el alma es invisible y, no obstante, la conocemos por sus obras, lo mismo que a Dios «rector y hacedor de todas las cosas» (399a 31), palabras que de modo sorprendente nos recuerdan a Rom 1, 20 y, más lejos aún, nos llevan a pasajes paralelos del Antiguo Testamento. No es del todo inoportuno notar una continuidad temática, en el terreno de la teología natural, desde Diógenes hasta el Concilio Vaticano.

Bibliografía

J. BARNES, «Anaxágoras y la naturaleza de las cosas», en *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 376-404; A. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984; *id.*, *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*, Maracaibo (Venezuela), Universidad de Zulia, 1974; F. M. CLEVE, *The philosophy of Anaxagoras*, La Haya, Nijhoff, 1973; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 2: *La tradición presocrática. Desde Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos, 1984; O. GIGON, *Kommentar zum 1. Buch von Xenophons Memorabilien*, Basilea, Reinhardt, 1953; W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952, págs. 155-172; A. LAKS, *Diogène d'Appollonie: la dernière cosmologie présocratique*, Lille-París, Presse Universitaires de Lile-Éditions de la Maison des sciences de l'home, 1983; M. SCHOFIELD, *An essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlín, de Gruyter, ^{2}1965; J. ZAFIROPULO, *Diogène d'Appollonie*, París, Les Belles Lettres, 1956; VV. AA., *Los filósofos presocráticos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1999, págs. 295-402.

La sofística

Nuevas palabras y nuevos valores

Comparado con la sabiduría de los jonios, el espíritu de la sofística se ofrece a la mirada del historiador como algo enteramente nuevo. No sólo porque se ha aplicado a nuevos objetos —entra en escena el hombre en lugar del mundo—, sino porque en todo su mismo ser presenta una muy distinta modalidad. Es para la época anterior como el retórico para el erudito, el artista para el artesano, el abogado para el juez.

Los sofistas

El primero de los sofistas en cuanto al tiempo es *Protágoras de Abdera* (*ca*. 481-411). Como todos los sofistas lleva una vida errante, se deja ver en Atenas, establece lazos de amistad con los círculos políticos y toma en seguida parte en la vida pública. Debido a su escrito *Sobre los dioses* se ve envuelto también él en un proceso de ἀσέβεια. En la fuga encuentra la muerte. Su escrito *Sobre la verdad* contiene su célebre teoría del hombre como medida de todas las cosas. Algo más joven que Protágoras es Pródico de Julis. También intervino en la política. Su escrito *Sobre las edades de la vida* contiene el bello mito de Hércules en la encrucijada. Otro contemporáneo suyo más joven es *Hipias de Elis*, gran erudito, infatigable viajero, orador pomposo, diestro en todas las artes y diplomático. Uno de los nombres más conocidos es *Gorgias de Leontini* (483-375), sobresaliente orador y maestro de retórica. También se metió de lleno en la vida política. Discípulos suyos son *Calicles* y *Critias*, ambos típicos representantes de la teoría del derecho del más fuerte. El último es pariente de Platón. Al subir al poder los oligarcas del 404 a. C., es él quien encabeza a los Treinta. Hacia el año 427 se da a conocer en Atenas *Trasímaco*. Aparece en el primer libro de la *República* de Platón. También Protágoras, Gorgias e Hipias han merecido ser honrados con otros tantos títulos de diálogos platónicos. En cambio nunca se menciona a *Antifón de Atenas*, de quien se ha conservado el mayor número de fragmentos sofísticos.

Política y retórica

¿Qué pretendían los sofistas? Maestros de la virtud es la denominación que frecuentemente se les ha dado. Pero la ἀρετή de la que constantemente hablan no se ha de traducir por virtud, sino en un sentido primitivo que apunta más bien a una capacitación y aptitud política. Vivimos en la época del imperialismo de Pericles. Se necesitan hombres competentes para conquistar y explotar el nuevo espacio; hombres de acción y de iniciativa, con voluntad de ser algo en la vida pública. Sofística significa realmente formación, como se ha afirmado siempre, pero no una formación popular, sino formación para la dirección política. Naturalmente, las nuevas perspectivas abiertas por los sofistas entusiasmaban a los jóvenes. Poco se necesitaba para que esta clase de hombres con su nuevo estilo de vida sedujera a las gentes.

El camino para conseguir aquel fin era la palabra. ¿Pero qué clase de palabra? La palabra brillante. Además era preciso estar versado en todo para poder hablar de cuanto se presentara. Pero ante todo la palabra había de enderezarse a persuadir. El arte de la persuasión (πειθώ) es la verdadera ἀρετή de los sofistas. Persuadir ¿de qué? Protágoras da la respuesta: «Poder convertir en argumentos sólidos y fuertes los más débiles» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Y Gorgias juzga que la palabra es como un veneno con el cual se puede hacer todo, envenenar y embelesar. Así pues, la «persuasión» no se pone simplemente al servicio de la verdad, sino que es un instrumento que está a punto para todo lo que se necesite. Esto no es ya persuadir, sino rendir con palabras hábiles. Los sofistas llaman a su arte «conducción de almas» (ψυχαγωγία); Platón dirá que es, no ya guía, sino captura de almas. Simple arte retórica y dialéctica (erística), retruécanos de palabras y fantasmagoría. No es ya el interés objetivo de la verdad el que impele, sino el propio y subjetivo. Así llegó la palabra «sofística» a merecer el sentido peyorativo que hoy se le da.

Concepción sofística del mundo

¿Es la sofística también filosofía? No es ciertamente sabiduría al estilo de la metafísica presocrática, ni tampoco ciencia en el sentido riguroso. No es con todo descaminado reservarle, como se hace comúnmente, un puesto en las historias de la filosofía, aunque se le concedió un mérito excesivo al afirmar que en la sofística la filosofía se interesó por el hombre e inauguró los problemas del conocimiento y del valor. En realidad la sofística no conoce propiamente problemas, sino sólo propaganda. No se movió en torno a intereses verdaderamente filosóficos. Sin duda dominaban aspiraciones de tipo práctico. «Es una contorsión de las perspectivas históricas alinear a los maestros de la ἀρετή junto a las teóricas del cosmos del estilo de Anaximandro, Parménides o Heráclito» (Jaeger). Pero también se ha puesto a Marx junto a Hegel. Acaso podríamos hablar aún de una cierta «concepción del mundo» en la sofística, ya que es dado ver una concepción tal aun en los políticos. Y detrás de toda concepción del mundo se encuentra, al menos indirectamente, una filosofía. Y el hecho es que este filosofar práctico, a través de una concepción y de intereses concretos de la vida, ejerce muchas veces un más vasto influjo que la pura θεωρία, aun cuando sea menos seguro y esté menos fundado. También es cierto que los sofistas han introducido ocasionalmente reflexiones de inmediato valor filosófico. Así consideradas, pueden señalarse dos ideas fundamentales en su haber espiritual; su relativismo escéptico y su doctrina político-moral sobre el poder.

Escepticismo y relativismo. Los jonios habían filosofado sin sentir la duda inquietante de la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad. Ahora hace su entrada en escena esa duda. Protágoras lanza la grave afirmación de que no existen verdades universalmente válidas y objetivas. La verdad no depende del objeto; no se dan notas objetivas aprehendidas por nuestro espíritu e igualmente aceptadas por cualquier otro espíritu; sino que siempre tiene allí su palabra el sujeto que conoce. Puede cada cual

mirar las cosas a su manera. «Como cada cosa me aparece, así es para mí; y como aparece a ti, así es para ti» (frag. 1). De ese modo se constituye el hombre en medida de todo lo que se quiera presentar como verdad; y consiguientemente de todo lo que es valor, norma, ley, idea e ideal: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son» (frag. 1).

Individualismo. Y ¿qué hombre? ¿El hombre genérico? ¿Anticipación quizá del sujeto trascendental de Kant? Sería tal interpretación antihistórica, anacrónica modernización. ¿Un hombre colectivo? ¿Un grupo, un pueblo, una raza? También para esto es demasiado pronto; en aquella época no se pensaba así. Se trata más bien del *sujeto individual*, como se colige del pasaje, «para mí, para ti». Y podemos continuar, «para un tercero, para un cuarto…» y así sucesivamente. Esto expresa un relativismo absoluto en todos los órdenes, lógica, metafísica, ética, estética, derecho, Estado y religión. Para fines políticos esto resulta en verdad práctico y útil.

En la misma dirección se mueve Gorgias. De él son los tres célebres principios: Nada existe. Si algo existiera, no sería cognoscible a los hombres. Y si fuera cognoscible, sería en todo caso imposible comunicarlo a otros (frag. 3). No se puede formular el escepticismo de modo más agudo. Aquí no queda en realidad lugar para ninguna verdad. Platón ha replicado (*Teet*. 170a-171d) oportunamente: ¿son al menos estos principios verdaderos? Si no, ¿por qué Gorgias los asegura con tanta universalidad?

Convención. Este relativismo sofístico nos sale al paso de un modo enteramente concreto en la antítesis, hecha consigna, entre *convención* (νόμος) y *naturaleza* (φύσις). En tiempos más antiguos el νόμος (ley) es algo sagrado que liga por igual a dioses y hombres sin distinción de tiempos ni lugares. Los sofistas, en cambio, son hombres que han corrido mucho mundo y han conocido gran variedad de costumbres y leyes. El νόμος no es ni eterno ni algo universalmente válido. Ha sido instaurado y se sostiene por una especie de acuerdo o costumbre (θέσει); no es algo que se funda directamente en la naturaleza (φύσει), y por ello aquí es así y allí es de otra manera. Una referencia muy digna de leerse sobre las doctrinas sofísticas,

singularmente compendiosa y de gran valor histórico y cultural, se cierra con esta frase: «Yo creo que si alguno pidiera a todos los hombres que reunieran en un punto todo cuanto uno estima por inconveniente y luego pidiera de nuevo que retirara de aquel montón cada cual lo que estima por conveniente, de seguro que no quedaría allí ningún trozo, sino que todo habría quedado repartido entre ellos» (frag. 90, 2). Así el νόμος adquiere la significación de algo convencional, que depende del hombre. Esto lleva naturalmente a graves consecuencias. Antifón proclama que es lícito traspasar la ley; se puede hacer tranquilamente con tal que nadie lo advierta. Tampoco estima validos los lazos nacionales; todos los hombres son para él iguales. Lo mismo piensa Hipias de Elis (Platón, *Prot.* 337c). Y Alcidamante añade que los esclavos tienen los mismos derechos. Finalmente no se libran de este relativismo las normas y creencias religiosas. «Sobre los dioses no tengo medio de saber, ni si existen ni si no existen», afirma Protágoras (frag. 4). «Se ha tomado siempre exclusivamente por divino lo que es bueno y provechoso para los hombres», dice Pródico. Y Critias llega a proclamar que los dioses y toda la religión no son sino invenciones de una astuta cabeza que quiso atemorizar a los hombres con estos fantasmas de terror y demonios, para que cumplieran las leyes del Estado sin necesidad de una policía al lado.

Derecho natural. ¿Contendrá, acaso, el otro concepto, lo dictado por la naturaleza (φύσει), una efectiva fuerza de obligación? Los sofistas hablan también de una «justicia natural» (φύσει δίκαιον). Después de haber declarado que no hay necesidad de atenerse a instituciones o leyes puramente humanas, Antifón añade: «Pero quien trata de violar alguna de las leyes de la naturaleza que han crecido con nosotros, ése se echa encima la desgracia, que no es menor porque quede oculta a los hombres, ni es mayor porque los hombres la adviertan; pues el mal no descansa en la pura opinión, sino en la verdad» (frag. 44). Nos preguntamos en seguida cómo habrá que entender este concepto sofístico de «naturaleza». ¿Será este «correspondiente a la naturaleza» el derecho natural, la ley divina no escrita, la que no es de ayer ni de mañana sino de siempre y para siempre? ¿A la que el hombre apela contra el capricho desde Sófocles (*Antígona*,

450s) hasta Hugo Grocio, y que implica aquellas leyes eternas que constituyen la armazón ideal de nuestra naturaleza, según las cuales se ha de desarrollar el mundo, el hombre, la vida y la historia? Hipias habla de una tal ley no escrita (Jenof., *Memorab.* IV, 4, 19). ¿O se esconde detrás de ello tan sólo un residuo cansino de ley (Jaeger), que queda del entrechoque de múltiples opiniones de los diversos grupos y partidos, y que se discrimina así frente a todos ellos como lo que emana de la naturaleza y no de los caprichos de la parcialidad? Acaso se podría deducir esto de las citadas palabras de Antifón (frag. 44). Pero ciertamente de las explicaciones del mismo Antifón, cuando compara el concepto de «natural» con el de conveniente (ξυμφέρον 87 B 44, frag. A. cols. 3 y 4), se puede sacar la idea de que el derecho o ley natural de la sofística coincide esencialmente con el deseo o apetito, y en realidad no es otra cosa que la *cupiditas naturalis*.

Idea de poder. En esta última dirección apuntada se mueve el segundo concepto fundamental de la sofística, la idea de poder. Esta idea tiene su expresión más vigorosa en Calicles y Critias. Calicles dice en el *Gorgias* de Platón: por naturaleza se da que el más fuerte tiene siempre más que el débil. Éste es su derecho, su derecho natural. Sólo los débiles, la masa, las naturalezas esclavas se crean costumbres y leyes para protegerse con ellas. Nuestra educación y cultura recoge estas ficciones y pone así límites al poder de los fuertes. Pero cuando alguien realmente fuerte entra en escena, se apodera del poder, hace añicos toda ley, se constituye el primero, se ocupa al punto de sí y de los suyos, satisface ampliamente y sin obstáculos sus propios apetitos y vive una espléndida vida de señor, «y en esto brilla lo justo por naturaleza» (483d). Este derecho natural no expresa precisamente derecho, sino solamente naturaleza; es individualismo y naturalismo, porque no da normas ideales superiores a la naturaleza, sino pura y simplemente criterios de carne y sangre, apetitos e instinto. Esto es en realidad caos y anarquía. Con perfecta claridad se ve esto en Critias, que aporta la teoría evolutiva como refuerzo de esta concepción del mundo. Hubo un estado primitivo; «allí la vida del hombre estaba en pleno desorden, a ras del animal, y sometido al más fuerte; no había ningún

premio para la virtud y ningún castigo para el vicio. Entonces creo yo que se les ocurrió a los hombres dar leyes» (88 B 25). Encontramos aquí el estado primitivo de Thomas Hobbes, en que reina la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) y donde rigen los apetitos naturales (*cupiditas naturalis*), mientras que todas las normas coercitivas deben ser invenciones artificiales, meras instituciones humanas basadas en la convención. Lo mismo que al hablarnos de los débiles, de la masa, del señor, de su voluntad de poder, de sus deseos e instintos y ambiciones, Calicles nos hacía pensar en el ser más y ser mejor de Nietzsche, al menos en su terminología. Y por ahí sacaremos que la sofística no es un pasado muerto, sino que puede ahora como antes y siempre constituir un señuelo seductor.

Podrá echársenos en cara que la sofística aquí presentada no es toda la sofística; que han quedado desdibujados sus fundamentales méritos en el *ornate dicere*, en el terreno de lo artístico, del humanismo, de la ciencia de la cultura y en la gran política.

Platón nos da cumplida respuesta a este escrúpulo en su diálogo *Fedro*. Muchas cosas se llaman bellas y grandes, y sin embargo es uno incontables veces víctima del engaño y de la falsa apariencia. Para captar la verdadera, la auténtica belleza, la verdadera grandeza, hay que saber de antemano cuál es la verdadera esencia del hombre. Ello es función de la auténtica filosofía. Pero los sofistas jamás han filosofado con entera verdad. La apariencia y la palabra han significado para ellos más que la esencia y el ser. Hay que proceder con más seriedad, calar más hondo, buscar los fundamentos. Y esto lo hallaremos en el siguiente periodo, en la filosofía ática.

Bibliografía

Fuentes y ediciones: H. DIELSyW. KRANZ (eds.), *Die Fragmente der Vorsokartiker*, Berlín, Weidmann, 1951-1952, sección C: «Ältere Sophistik»; *Sofistas: testimonios y fragmentos*, intr., trad. y notas de A. Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996, 2002; J. SOLANA DUESO, *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996; GORGIAS DELEONTINI, *Georgiae Helena*, ed. por O. Immisch, Berlín, de Gruyter, 1927; *Georgiae Leontini in Helenam laudatio*, ed. por P. Bembo, texto crít., introd. y notas de F. Donadi, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1983; *The fragments of Antiphon the sophist*, ed. por G. J. Pendrick, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1949-1962.

Estudios: A. ALEGREGORRI, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Montesinos, Barcelona, 1986; A. J. CAPPELLETTI, *Protágoras. Naturaleza y cultura*, Academia Nacional de Historia, Caracas, 1987; J.-P. DUMONT, *Les sophistes; fragments et temoignages*, París, PUF, 1969; M. EMSBACH, *Sophistik als Aufklärung. Untersuchung zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsaufassung bei Protagoras*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1980; FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas*, introd., trad. y notas de M. C. Giner Soria, Madrid, Gredos, 1982; TH. GOMPERZ, *Sophistik und Rethorik*, Leipzig, Teubner, 1912 (reimpr. Aalen, Scientia Verlag, 1985); *id.*, *Pensadores griegos*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2010, págs. 441-524; H. P. GORDON, *The critical double. Figurative meaning in Protagoras, James and Kafka*, Michigan, UMI, 1992; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 3: *Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1988; W. JAEGER, *Paideia*, trad. de J. Xirau, México, FCE, 1971, págs. 263-392; G. B. KERFERD, *The sophistic movement*, Cambridge, Cambridge University Press, [3]1994; A. LLANOS, *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires, Juárez, 1969; G. MAZZARA, *Gorgia: la retorica del*

verosimile, St. Augustin, Academia-Verlag, 1999; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Kröner, ^{2}1975; T. REDONDO, *Estudio lingüístico de los discursos de Antifonte*, tesis, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986; J. DEROMILLY, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997; J. J. SOLANADUESO, *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000; E. WOLF, *El origen de la ontología jurídica en el pensamiento griego*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 1965.

II

Filosofía Ática

Cumbres y abismos van juntos muchas veces en la naturaleza y en la vida. Acaso el espíritu griego necesitaba pasar por la depresión sofista, por su superficialidad, su ligero decir, su demoledora crítica, su relativismo y escepticismo, para, conmovido y amenazado así en su más íntimo ser, poder reaccionar con todas las reservas de fuerza y de vida escondidas en su seno. Y fue efectivamente una potente reacción la que siguió a la fase sofística. Los hombres que llenan este periodo, Sócrates, Platón y Aristóteles, llevarán la filosofía griega a su punto culminante clásico y crearán una obra de la que aún hoy vivimos nosotros. En parte sostienen aún el diálogo con los sofistas, y se sitúan frente a ellos. Pero el verdadero eco de sus palabras rebasa el estrecho marco de su efímero adversario, salta hacia el futuro, llega hasta nuestros oídos y resonará todavía durante siglos. Es filosofía perenne.

SÓCRATES Y SU CÍRCULO

CIENCIA Y VALOR

A. Sócrates

Hablar de la sofística es hablar también de Sócrates. Se le tuvo a él mismo por un sofista y en lo exterior tuvo efectivamente muchas cosas comunes con ellos. En la realidad, no obstante, Sócrates representa la superación de la sofística. En su vida y en su palabra quedará revelada la existencia de verdades y valores universalmente válidos.

El hombre Sócrates

Sócrates nació en Atenas hacia el año 470. Su padre era escultor, su madre comadrona. A él no le interesó el lucro, sino el filosofar. Pero su filosofía no es ya la filosofía de los antiguos jonios. El hombre ocupa el puesto central de su pensamiento, precisamente aquel hombre para quien se dan verdades y valores. Sócrates no dejó nada escrito. Su filosofía es una filosofía viva. Hablaba con todo el que hallaba al paso. Y hablaba siempre de lo mismo; preguntaba al interlocutor si tenía un concepto claro de sí mismo («Conócete a ti mismo»); si sabía qué cosas eran la verdad y el saber; si había penetrado y comprendido los valores del hombre. En lo que hablaban las gentes descubría siempre temas filosóficos. Sócrates sorprendía sus palabras y preguntaba: «¿Qué entiendes tú propiamente por esto? ¿Qué piensas sobre ello? ¿Cómo lo probarías? ¿Miraste las consecuencias que de ahí se sacan y si concuerdan con tus primeras afirmaciones?». Así una y otra vez llegaba a la conclusión de que nadie sabía nada. Era su arte crítico de refutación (ἔλεγχος) e investigación (ἐξέτασις). Donde hallaba buena voluntad y disposición abierta a la verdad, semejantes charlas llevaban a una objetiva reflexión sobre sí mismo, a la aclaración de ideas largo tiempo confusas y al nacimiento de nuevos conocimientos. Éste era su «arte de comadrona», su «mayéutica». Solía decir que había aprendido este arte de su madre. Hacía sobre todo sentir que nunca puede uno ufanarse de haber llegado ni con mucho a la meta del saber y de la virtud. De sí mismo afirmaba: «Sólo sé que no sé nada». En esto consistía su ironía. Al mismo tiempo hería y espoleaba los espíritus. Fue la ironía su gran instrumento de educación en el trato con los hombres.

Pero era también necesario que quienes incurablemente persistían en sus viejos métodos se sintieran inquietados y molestos con Sócrates y se pasaran, aun sin quererlo, al bando de los eternos críticos. Resultaba fácil echar mano del reproche de considerarlo innovador y revolucionario. El teatro y la comedia misma tiraron contra él. Tuvo que afirmar

constantemente que «el hambre no le rebajaría nunca a adulador» (Ameipsias). La de Sócrates no era una situación cómoda. Pero tenía un carácter que nada era capaz de doblegar. Jenofonte nos narra su valentía frente al enemigo y su fortaleza ante las crudezas del invierno; Platón nos habla de su dominio de sí mismo en el ambiente lúbrico de una noche de banquete y crápula. En el proceso a raíz de la victoria de las Arginusas sostuvo su propia opinión frente a la enfurecida plebe, y cuando los Treinta requirieron por razón de Estado su cooperación a un asesinato político, él se rehusó, a sabiendas de que comprometía su posición y su vida.

Pero el odio y el acoso de sus rivales no descansó. Detrás estaba el juego político. Sócrates había sido amigo de Alcibíades. Así se llegó al proceso de impiedad (ἀσέβεια) del 399, en que se le acusó de corromper a la juventud y de introducir nuevos dioses. Hubiera podido escapar de la cárcel, pero no se lo permitió su voz interior, su «demonio», que lo acusó de ser infiel a la misión a él confiada por el dios délfico, la misión de dar a sí y a sus conciudadanos una prueba extrema de lealtad y honradez. «¡Atenienses! —dice en su discurso de defensa— me sois caros y dignos de aprecio, pero me importa más obedecer al dios que a vosotros. Y mientras me quede aliento y fuerza no cesaré de buscar la verdad, de amonestaros y de adoctrinar a quienquiera de vosotros que me encuentre al paso, diciéndole a mi manera: ¿cómo tú, mi estimadísimo, ciudadano del más grande y culto de los Estados, cómo no te avergüenzas de ocuparte con afán en llenar lo más posible tu bolsa, y de procurarte fama y honor y, en cambio, del juicio moral, y de la verdad y de la mejora de tu alma nada se te da?» (*Apol*. 29d). Tenía que morir, y Sócrates bebió con absoluta calma la cicuta, mientras departía hasta el fin con sus amigos, filosofando sobre la inmortalidad del alma. Platón ha levantado a Sócrates en la *Apología*, en el *Critón* y en el *Fedón*, así como también en el discurso de Alcibíades en el *Banquete*, un imperecedero monumento.

Sócrates fue la filosofía hecha carne y figura. No filosofó sólo con el entendimiento, sino con todo su ser. En todo su ser sentimos, vivencial y concretamente, lo que es la verdad y lo que es el valor. Su filosofía fue una filosofía existencial.

Problema de las fuentes

Como fuentes para nuestra visión histórica de Sócrates hay que acudir principalmente a Jenofonte, Platón y Aristóteles. Ocurre en esto que según las fuentes que uno preferentemente utilice se formará una u otra idea de Sócrates. Así tenemos imágenes de Sócrates muy distintas, por ejemplo, las de Joel, Döring, Maier, Busse, Burnet, Stenzel, Taylor, Ritter, Gigon, Festugière y otros. La principal dificultad estriba en que Platón, aparte su idealización de la figura de su maestro, pone en boca de Sócrates muchas veces sus propias doctrinas, y no es fácil distinguir las ideas de uno de las del otro. Se puede afirmar que nunca será posible una delimitación enteramente segura del Sócrates histórico. Pero queda al menos la posibilidad de una penetración más y más profunda en las fuentes y, abarcándolas en su conjunto, cabe lograr una idea más exacta y equilibrada del pensamiento y del ideal práctico de Sócrates. En esta dirección se moverá la presente exposición. Habremos de poner de relieve dos aspectos esenciales, en torno a los cuales gira todo el pensamiento y la acción de Sócrates, el problema del saber y el problema del valor.

Bibliografía

[Aristófanes], *Las nubes (Las ranas; Pluto)*, ed. y trad. de F. Rodríguez Adrados y J. Rodríguez Somolinos, Madrid, Cátedra, 2006. [Jenofonte]: *Apología de Sócrates*, ed., pról. y notas del Seminario de lenguas clásicas de la Universidad de Salamanca, Madrid, Instituto Antonio Nebrija, 1943; *id., Helénicas*, trad. de O. Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos, 1977; *id., Memorias*, trad., pról. y notas de F. de Samaranch, Madrid, Aguilar, 1967; *id., Recuerdos de Sócrates; Apología o defensa ante el jurado*, trad. y notas de A. García Calvo, Barcelona-Madrid, Salvat-Alianza, 1971. [diógenesLaercio], *Vidas de filósofos ilustres*, vol. 2, págs. 18-47, trad. y notas de J. Ortiz y Sainz, Barcelona, Omega, ^{2}2007.

V. Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, trad. de L. Ostrov, Buenos Aires, Losada, 1945; A. H. Chroust, *Socrates. Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957; F. M. Cornford, *Antes y después de Sócrates*, trad. de A. Pérez-Ramos, Barcelona, Ariel, 1980; E. Elorduy, «Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles», en *Pensamiento* 2, 1946, págs. 455-466; A. J. Festugière, *Sócrates*, trad. de N. de Anquin, Buenos Aires, Inter Americana, 1943; G. Figal, *Sokrates*, Múnich, Beck, ^{3}2006 (ed. rev. y aum.); G. Giannantoni, *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*, Madrid, Doncel, 1973; O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, Francke, 1947; A. Graese, *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, Múnich, Beck, ^{2}1993; R. Guardini, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Emecé, 1960; D. Kirahan RICHARD, *Plato and Socrates. A comprenhesive bibliography, 1958-1973*, Nueva York-Londres, Garland, 1978; H. Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín, Die Runde, 1934 (reimpr. Múnich, Kösel, 1959); V. DEMagalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, París, PUF, 1952; H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine*

geschichtliche Stellung, Tubinga, Mohr (Siebeck), 1913; R. MONDOLFO, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1976; G. NEBEL, *Sokrates*, Stuttgart, Klett, 1969; A. PATZER, *Bibliographia Socratica*, Friburgo-Múnich, Allen, 1985; A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947; J. STENZEL, «Sokrates aus Athen, Begründer der attischen Philosophie», en A. F. PAULY, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. III A 1, Stuttgart, Metzler, 1927, págs. 811-980; A. E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, México, FCE, 1980; X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, Madrid, Escorial, 1940-1941 (reimpr. en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944, págs. 187-278).

El saber

El concepto universal. Aristóteles ha delineado la posición de Sócrates en el problema del saber con la siguiente afirmación: «Dos cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates, por un lado los ἐπακτικοὶ λόγοι, y por otro el ὁρίζεσθαι καθόλου» (*Met*. Μ, 4; 1078b 27). Se tocan ahí los dos aspectos capitales de los conceptos universales: su formación y su valor para el conocer. Se ha querido ver en el ἐπακτικὸς λόγος el proceso de inducción y una prueba por inducción. No está enteramente descaminada esta interpretación, pero corre el peligro de introducir en ella ciertos matices típicamente modernos, concretamente una oposición a todo el racionalismo y apriorismo que acompaña al moderno concepto de inducción, y que ciertamente nada tiene que ver con el punto de vista de Sócrates. Su teoría de la formación de los conceptos universales, tal como nos la ha transmitido Aristóteles en los *Tópicos* (Α, 18), viene a decir llanamente esto: en nuestro conocimiento partimos de los casos concretos de la experiencia, consideramos estos casos en su peculiaridad, tropezamos con aspectos iguales uniformemente repetidos, y destacamos las notas iguales que hay en ellos. Así obtenemos el concepto universal. En sus diálogos Platón describe decenas de veces este proceder socrático, lo que viene a confirmar la exactitud de la referencia aristotélica. Sócrates pregunta, por ejemplo, sobre la virtud (ἀρετή). Le responde el interlocutor que la ἀρετή la tenemos ante los ojos, cuando por ejemplo un gobernante efectivamente sabe mandar, cuando uno es valiente, juicioso, prudente, etcétera. La réplica de Sócrates es siempre la misma. Ésos no son más que ejemplos de ἀρετή, actos o casos de virtud particulares, no la virtud en sí misma considerada. Pero si miráis con atención cada caso particular, descubriréis que todos esos casos encierran en sí, como fondo, algo igual. «Tienen todos ellos una forma (εἶδος) común, siempre igual y por ella son todos ἀρετή» (*Men*. 72c). Alrededor de eso giran todos los discursos y razonamientos (λόγοι) socráticos, de modo que podría acertadamente traducirse su ἐπακτικὸς λόγος diciendo que es el pensar e inquirir tras del concepto universal. Con

este εἶδος general, así conseguido, Sócrates piensa ahora la realidad y la vida. Y en esto consiste su ὁρίζεσθαι καθόλου. Es un delimitar, confinar, determinar (*definire*) lo particular con la ayuda de lo universal.

Concepto y realidad. Sócrates abarca la realidad del mundo no con la plasticidad de la fantasía poética ni con la plenitud concreta de las formas en continuo flujo, sino con la característica general del pensamiento escueto, descarnado y esquemático. Lleva ello, es verdad, a cierto empobrecimiento de nuestra imagen del mundo; pero presenta como contrapartida dos enormes ventajas. Por lo pronto este conocimiento es un conocimiento de profundidad. Lo universal no es algo pasajero, marginal al ser, sino que es lo que siempre es. Lo esencial es, por tanto, aquello por lo que una ἀρετή es ἀρετή. Y por otro lado este conocimiento universal es un saber seguro. Los conceptos universales, en efecto, no son una representación que aquí aparece así y allí se muestra de otro modo, sino que encierran un contenido de saber siempre igual sea cual sea el sujeto que lo aprehenda. Y no es inventado o imaginado en función de determinados estados de ánimo o particulares puntos de vista, sino que es encontrado en la misma realidad experimentable. Por esta vía Sócrates supera el relativismo y el escepticismo sofistas.

Teoría del conocimiento. Como se ve, Sócrates ha llevado al campo del saber un interés *formal*. Aristóteles nos dice expresamente que Sócrates, en su filosofía, no se ocupó de la naturaleza en su conjunto y sentido general, como habían hecho los jonios. Éstos trataron del *material* del saber. Sócrates, en cambio, ha ido más bien al problema lógico y metódico de cómo llegamos nosotros en general a un saber auténtico y seguro. Es el primer filósofo crítico del conocimiento, y en este sentido es un hombre moderno.

El valor

Al revés ocurre en el problema del valor. Aquí ocupa el primer plano el lado material. Tratará de conocer qué es el bien en cuanto a su contenido y concretamente el bien moral. El problema del valor es para él un problema ético.

Contra una moral de bienes. En este terreno había de comenzar por una labor negativa. Acabar con las falsas ideas sobre el bien moral. Si en su época tocó el tema moral, fue a base de los conceptos de «bueno» (ἀγαθόν) de honradez y «virtud» (ἀρετή), de «felicidad» (εὐδαιμονία). Estos conceptos podían interpretarse en una de estas tres direcciones. El «bien» podía entenderse: 1.º en el sentido del *utilitarismo*, como lo útil, lo conducente a un fin (συμφέρον, χρήσιμον, ὠφέλιμον); 2.º en el sentido del hedonismo, como lo agradable, lo correspondiente a la inclinación o al placer (ἡδύ); 3.º en el sentido del *naturalismo*, como la superioridad y dominio del señor (πλέον ἔχειν, κρεῖττον εἶναι). Utilitarismo y naturalismo no podían presentarse como la última respuesta al problema, pues la utilidad y el dominio están al servicio de un fin más alto. Y este fin es, en tiempos de Sócrates, y particularmente en la moral sofista y también en la moral del vulgo, lo que agrada. Para ello se va tras lo útil y tras el poder. La última palabra, pues, la tiene el hedonismo. Con él tiene que habérselas Sócrates. Y cuál fuera su comportamiento en ello nos lo muestra la discusión con Calicles en torno al valor, tal como nos la ha descrito Platón en el *Gorgias* (488b-509c). En él aparece Sócrates llevando a Calicles paso a paso hasta hacerle ver y confesar que no todo placer y apetito resultan deseables, pues si no, habría que dar por bueno el goce de lo vil y abyecto, por ejemplo, el goce que experimenta al rascarse el que tiene sarna, y su ideal sería pasarse la vida entera rascándose. Esto no puede admitirlo Calicles y se ve forzado a distinguir entre un goce bueno y un goce malo. Pero ello es la sentencia de muerte del hedonismo, pues ya no es el placer y apetito como tal lo reconocido como principio del bien moral,

sino que hay que recurrir a otro criterio que está por encima del placer y que divide a éste en un placer bueno y otro malo.

Lo bueno como saber. ¿Cuál será este nuevo criterio? Ahora Sócrates tendrá que mostrar positivamente en qué consiste la esencia del valor ético. De los diálogos platónicos del periodo de juventud sacamos en claro que su respuesta constante es que el hombre debe ser sabio y prudente (σοφός, φρόνιμος). En el *Laques* se define la valentía como saber; igualmente la piedad en el *Eutifrón*; en el *Cármides* la cordura y discreción; y en el *Protágoras* la virtud en general. «El inteligente (ἐπιστήμων) es sabio (σοφός); el sabio es bueno (ἀγαθός)», se dice sin ambages en el primer libro de la *República* (350b). Esto concuerda enteramente con Aristóteles, según el cual Sócrates era de la opinión de que «todas las virtudes consisten en el entender» (*Eth. Nic*. Z, 13). Se ha considerado esta interpretación del concepto del valor moral como intelectualismo. ¿Qué se quiere decir con ello? La ética y la pedagogía del tiempo de la Ilustración estamparon este socratismo en su bandera, tuvieron por un juicio de identidad convertible la proposición: «Virtud es saber» y concluyeron, consiguientemente, que «saber es virtud». Creyeron que sólo con ciencia e ilustración se podía educar al hombre.

En realidad, en el llamado intelectualismo socrático no hay nada de intelectualismo en el sentido moderno, sino tan sólo un modo de expresión de la idea griega de τέχνη (arte manual). Sócrates opera constantemente, cuando de valor ético se trata, con ejemplos tomados del mundo de la τέχνη. «De zapateros, bataneros, cocineros y médicos estás hablando siempre», se dice en el *Gorgias* (491a). Pero en este mundo de la τέχνη el saber significa algo enteramente distinto. El entender (ἐπίστασθαι) es aquí también el poder (δύνασθαι), y es la obra misma (ἔργον). El artesano hábil (σοφὸς δημιουργός) es al mismo tiempo el buen artesano (ἀγαθὸς δημιουργός). Saber y valer coinciden. Aún hoy decimos, siguiendo esta terminología: «fulano *entiende* bien su oficio», e indudablemente ponemos a la cuenta de su «saber» intelectual todo su específico «poder», su capacitación real y efectiva. Esto y no otra cosa significa el intelectualismo socrático en la ética. Se conciben los aspectos éticos de modo enteramente

paralelo a los aspectos «técnicos». El que ha aprendido y entiende el arte de la albañilería, es un albañil y hace casas, el que ha aprendido la virtud y la entiende, se seguirá análogamente, es virtuoso y ejercita la virtud. Por esto la virtud es algo que se puede enseñar, tema de los más tratados por Sócrates. Y desde este ángulo cobra sentido el tan conocido aforismo de Sócrates: «Nadie peca voluntariamente» (οὐδεὶς ἕκων ἁμαρτάνει —*Eth. Nic*. 1145b 23—, al pie de la letra, «nadie yerra el golpe queriendo»). El principio socrático podría a primera vista sugerir cierto determinismo, pero hay que proyectarlo en su contexto. Y este contexto iluminador es el mundo de la τέχνη. Ahí tiene este principio su propio lugar. En efecto, cuando algo sale mal en el arte manual, obedece ello siempre a que no se domina (saber y poder) el oficio. Y en este supuesto necesariamente saldrá la cosa mal. No proviene el mal de la fuerza extrínseca de una voluntad determinante, sino de la circunstancia de que no se conoce mejor la cosa, es limitada la capacidad. Sólo por esa razón se dan aquellos fallos «involuntariamente».

¿Eudemonismo? Resultado interesante de esta ascendencia «técnica» es que el concepto del valor ético en Sócrates se perfila con tonos de un valor *relativo*. Pues evidentemente todo concepto de valor técnico expresa una idoneidad, finalidad utilitaria. «Si me preguntas si conozco un valor (bien) que no se muestre como útil para algo, digo que no conozco tal valor ni lo conoceré nunca», se dice con toda claridad en Jenofonte (*Mem*. III, 8, 3). Y concuerda enteramente con Platón, quien viene a decir: hablamos de un valor (καλόν), cuando v. g. los ojos son aptos y útiles para ver, el cuerpo para correr y para la lucha y así de todos los otros seres vivientes. En este sentido tenemos un buen caballo, un buen gallo, buenas codornices, buenas herramientas, buenos instrumentos para la música y las demás artes, buenas acciones, buenas leyes y todas las cosas por el estilo (*Hip*. I, 295c). Así, bajo la fuerza de sus términos, la ética socrática resbala hacia el utilitarismo, y se sitúa en una peligrosa cercanía de la moral del bienestar, como se presenta sobre todo en Jenofonte. Sócrates, se dice allí (*Mem*. I, 2, 48), trata con los jóvenes llevado del deseo de «hacerlos buenos y capaces, para que sepan tratar como conviene todo lo que toca al gobierno de la casa,

a los criados, domésticos, amigos, ciudadanos y Estado». No habría inconveniente en designar esta moral del bienestar con la denominación clásica de eudemonismo, con tal que se convenga en que eudemonismo equivale a moral del bienestar, pues el concepto de εὐδαιμονία es polifacético y sirve de vehículo para toda clase de principios éticos. También los estoicos han utilizado este término, a pesar de que sus principios éticos nada tienen que ver con el placer y el dolor. Propiamente habría que emplear el nombre de hedonismo, pues lo que nos aparece como un bien en el utilitarismo y en la moral del bienestar depende, como bien ha notado Kant, de nuestras potencias apetitivas, es decir, del placer y de la inclinación, aunque se siga hablando de un *summum bonum*.

Si bien es cierto que Sócrates rechazó como principios morales, como ya hemos visto, el placer y el apetito, y no obstante haber proclamado alto la autarquía del sabio —no se precisan bienes externos para la felicidad, la sola virtud se basta—, no carecería de fundamento llamar a Sócrates utilitarista, eudemonista y hasta en ocasiones hedonista. Pero ello fue debido a la radicación de sus principios éticos en el terreno de la τέχνη. En realidad quería otra cosa, el ideal puro de la ética real. ¿Podría expresarse con palabras más valientes que las aducidas en el *Gorgias*: «El mayor mal no es sufrir la injusticia sino hacerla»? Y en su vida Sócrates encarnó algo muy distinto del utilitarismo y hedonismo. Así se abre en él un hiato de contradicción entre su personalidad y su querer por una parte y su mundo teórico ético por otra.

Y esto fue lo que con más insistencia acució a su mayor discípulo, Platón. ¿Podían los conceptos tomados de la τέχνη, tales como utilidad finalista, apetito y agrado, ser efectivamente adecuados para traducir el ideal de la vida y querer de su maestro? ¿No habría que descubrir un nuevo lenguaje y un nuevo mundo de ideas para comprender y expresar mejor todo esto? Era preciso llenar una laguna. Si se desconoce o se pasa por alto esta laguna existente en la ética socrática y se pretende colmarla artificialmente con conceptos tomados del modo de pensar moderno, se pierde de vista todo el trasfondo del problema, que servirá de punto de arranque para Platón.

B. Los socráticos

Al tener ante los ojos el círculo de Sócrates, las llamadas escuelas socráticas, sentiremos más aún la peculiaridad del filosofar socrático. En ellas veremos claro que al maestro le importaba menos dictar nuevas doctrinas teóricas que impeler a los discípulos a filosofar ellos mismos. Particularmente advertiremos que su postura teórica frente al problema moral fue varia y no ofreció una respuesta definitiva. Por ello las escuelas socráticas presentan grandes divergencias. Se distinguen las escuelas megárica, la de Elis y Eretria, la cínica y la cirenaica.

Escuela megárica

El fundador de la escuela megárica es *Euclides de Megara* (*ca.* 450-380). Intentó una síntesis de eleatismo y socratismo. Para él el ser inmóvil e invariable de los eleáticos es el bien, del que continuamente ha estado hablando Sócrates, con lo que el socratismo adquiere un giro marcadísimo hacia la metafísica. Más conocida se hizo la tendencia megárica merced a *Eubúlides*, uno de los más antiguos seguidores de Sócrates, a *Diodoro Crono* († 307) y *Estilpón* († *ca.* 300). Son los hombres de la dialéctica megárica, que decayó cada vez más hasta convertirse en gárrula charlatanería, alimentada con el truco y el engaño. Célebre es el argumento del cornudo: tú tienes lo que no has perdido, no has perdido los cuernos; luego tú tienes cuernos. Pero al lado de ello se desarrollan serios pensamientos, como el atribuido a Diodoro Crono por Aristóteles y denominado «argumento capital» (κυριεύων λόγος), donde se afirma que sólo es posible lo que efectivamente es o será. Con ello se elimina un mundo tangencial al real, mundo suplementario y umbrático, el de los posibles, que Aristóteles admitirá, y se convierte lo posible en un puro momento modal de lo real mismo. Igualmente digno de mención es el ideal de autarquía de Sócrates: para la felicidad basta la sabiduría y la virtud; ideal que tuvo en alta estima Estilpón, y que pasó a la Estoa, pues Zenón, su fundador, es discípulo de Estilpón. También la dialéctica megárica pudo ser quizás algo más que simple erística. La moderna logística quiere ver hoy en los megáricos una etapa importante de desarrollo en la historia de la lógica.

Escuela de Elis y Eretria

La escuela de Elis y Eretria fue inaugurada por *Fedón*, antiguo esclavo que gracias a Sócrates alcanzó la libertad. Desde entonces la filosofía fue para Fedón la salud del alma y el camino hacia la verdadera libertad. La adhesión de esta escuela a Sócrates parece haber sido particularmente estrecha. En *Menedemo* reaparece toda la terminología intelectualista del maestro.

Cínicos

Más importantes son los cínicos. Los encabeza *Antístenes de Atenas* (445-365). Enseña en Cinosargos, de donde le vino su nombre a toda la escuela. Para él, lo más trascendental del socratismo es el *ideal de la autarquía*. Nada hay valioso en el mundo fuera de la virtud. Ella sola basta. Antístenes lleva hasta el extremo el desdén por los bienes exteriores. «Antes loco que ceder al placer». Ello conduce también a un desprecio general de la cultura, de la ciencia, la religión, los lazos civiles y nacionales y particularmente de la costumbre y del pudor. Lo que por estos motivos se guardan los hombres de hacer lo hacen ellos sin reparos para reafirmar su independencia del mundo externo. De ahí ha obtenido su matiz especial el actual concepto de cínico, desaprensivo e insensible a las conveniencias sociales, hasta la grosería. Y se insiste en la fortaleza socrática (Σωκρατικὴ ἰσχύς) ejercitada en el seguimiento del angosto y empinado camino de la virtud, que se convierte en un ideal de superación, de esfuerzo y de trabajo (πόνος), tal como lo vivió el mítico Hércules. Hércules es un modelo de esta fortaleza dura e implacable. Es sintomático que el principal libro compuesto por Antístenes lleve por título *Hércules*. De aquí va un camino directo hasta el *sustine et abstine* del sabio estoico.

Lo notable es que esta postura *voluntarista* se cubre con una terminología *intelectualista*: el que así vive, ése es el sabio, el que entiende y sabe. Se conserva la terminología socrática. Y llegamos otra vez a la conclusión de lo necesario que es en la historia de la filosofía distinguir entre lo que se dice y lo que se piensa, entre terminología e ideas. De ello tenemos en seguida otra muestra. Antístenes es, en efecto, en el terreno epistemológico, un *sensista*, y en metafísica, un *materialista*, como se deduce de una conversación con Platón que nos narran los antiguos. Antístenes debió decir: sí, mi querido Platón, yo veo bien un caballo, pero no veo una caballeidad (idea platónica del caballo, su concepto universal). A lo que Platón respondió: claro, porque tú tienes ojos, pero no tienes entendimiento. La anécdota quiere decirnos que para Antístenes no hay más

que representación sensible, los conceptos universales o ideas no son sino representaciones hueras (ψιλαὶ ἐπίνοιαι). Por consiguiente, no tendría ningún sentido decir: Sócrates es un hombre. Sólo hay que decir pura y simplemente: Sócrates es Sócrates, a saber, el Sócrates que estoy viendo. Esto tiene una ventaja, el que se ahorran para siempre todas las diferencias de opiniones. «Imposible así la contradicción».

Además de sensista, Antístenes también es materialista. «Afirman éstos inflexible y rotundamente —dice de ellos Platón en el *Sofista*— que solamente tiene ser lo que se deja en algún modo palpar o tocar; porque cuerpo y ser, según sus definiciones, son una misma cosa» (*Sofista,* 246as). En torno a este problema se debió desencadenar una verdadera gigantomaquia. Lo animado de la contienda lo rastreamos por las gruesas expresiones que prodiga Platón a Protágoras, a quien considera como padre de este sensismo y materialismo. Si todo conocimiento es forzosamente del orden del sentido, entonces no hay ninguna diferencia entre Protágoras y un renacuajo, pues también un renacuajo tiene sensaciones. Protágoras no tenía por qué decir que el hombre es la medida de todas las cosas; podía haber dicho con toda tranquilidad que el cerdo o el mico son la medida de todas las cosas. Y lo que no se comprende es que Protágoras haya pedido a las gentes tanto dinero por oír sus lecciones. Este materialismo del cínico ejercerá también su influjo en la Estoa.

Menos conocido por sus ideas que por lo original de su persona es *Diógenes de Sínope* († 324). Para llenar más cumplidamente su ideal de la autarquía, se hace mendigo, pasa la vida en un tonel y al ver que un muchacho bebe el agua acercándosela en la palma ahuecada de la mano, lanza su vaso como objeto innecesario del que también puede prescindir. Rompe con toda tradición de cultura y vive al margen de la historia. «Yo acuño nuevos valores», era su lema. Y bien puede considerársele como el precursor de la consigna: «Vuelta a la naturaleza». Otro cínico es *Crates de Tebas*, uno de los hombres más ricos de su ciudad natal, que, estimando a la «virtud» por encima de todo, arrojó bienes y hacienda, se adhirió a los cínicos y llevó una vida de pordiosero.

Cirenaicos

En dirección diametralmente opuesta se mueve la escuela cirenaica. Su punto de arranque es *Aristipo de Cirene* (*ca.* 435-355). Impera en ella el *hedonismo*. El valor hay que buscarlo exclusivamente en el placer, concretamente en el placer que se percibe en la impresión sensible. Pero, sin embargo, no hay que pensar que Aristipo ha querido hacer una apoteosis del hombre voluptuoso, sino que ha intentado llegar a una solución evidente del problema de la fundamentación del valor. Todo valor fundado especulativamente en ideas y conceptos lo tiene él por dudoso e inseguro. Sólo ofrece para él plena garantía el bien que esté fundado y se perciba inmediatamente en una experiencia inmediata. «Sólo lo experimentado por nosotros como afección o pasión es evidente o manifiesto» (μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον : Sext. Emp., *Adv. math*. 7, 191s); evidente, porque se trata de una afección sensible presente (παρὸν πάθος). Y de este tipo es precisamente para Aristipo el placer. El hedonismo tiene, pues, una base epistemológica sensista. El placer es entendido por Aristipo en un plano totalmente subjetivista y sensista, como lo entendía Protágoras: «Cada cual tiene en sí mismo la medida del valor y del bien, y toma por verdadero y real lo que personalmente él siente», como nos refiere Platón (*Teet*. 178b), quien en el *Teeteto* dirige por igual sus tiros contra Protágoras, Antístenes y Aristipo, pues para los tres lo decisivo para la verdad y el valor es la vivencia sensible y el fenómeno subjetivo (*cf. infra*, pág. 114). En el siglo XIX, Bentham escribirá, en perfecta consonancia con esta vieja mentalidad: «Qué sea la justicia, se discutirá y se discutirá sin fin; pero qué sea la felicidad, eso todos lo saben, porque todos saben qué es el placer».

Pero que no todos lo saben y que no menos que en otros terrenos el hombre está también en éste expuesto a los mayores engaños, nos lo testifica otro cirenaico, *Hegesías*, quien se sintió tan poco feliz con el hedonismo de la escuela que evolucionó hacia un trágico pesimismo; la gente le apellidó con el mote de «predicador de la muerte» (πεισιθάνατος), pues en todos sus discursos exhortaba constantemente al

suicidio, hasta que Ptolomeo Lago (323-285) puso fin a su propaganda macabra encerrándole en la cárcel.

Extraño resulta en verdad que el pensamiento emanado de Sócrates haya sido reflejado en su círculo más inmediato con tan diversas cadencias. ¿Por lo que tenía de misterioso? ¿Por lo fecundo? ¿Por lo inacabado? ¿Cuál de estas varias direcciones habrá acertado con el auténtico ser e intención del maestro? Este singular punto exegético sólo podrá ser decidido cuando hayamos conocido al más grande representante de este círculo socrático, Platón.

Bibliografía

G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche. Traduzione e studio introductivo*, Florencia, Sansoni, 1958; G. GIANNANTONI (ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 vols., Nápoles, Bibliopolis, 1990; *Antistenes fragmenta*, ed. por F. Decleva Caizzi, Milán, Instituto editoriale cisalpino, 1966; *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 2 vols., ed. por J. A. Martín García, Tres Cantos, Akal, 2008.

R. BRACHTBRANHAMy M. O. GOULET- CAzÉ (eds.), *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000; R. DUDLEY, *A history of cynism. From Diogenes to the 6th century*, Londres, Methuen, 1937 (Chicago, Ares, 1980); C. GARCÍAGUAL, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 1987; TH. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, vol. 2, Barcelona, Herder, [2]2010, págs. 147-256; *id.*, «La actualidad de los cínicos», en R. BRACHTBRANHAM y M. O. GOULET-CAzÉ (eds.), *op. cit.*, págs. 1-8; N. HARTMANN, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1937, ahora en *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, de Gruyter, 1957; W. NESTLE, *Die Sokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena, Diederichs, 1922; L. BRISSON, “Les socratiques”, en M. CANTOR-SPERBER (ed.), *La philosophie grecque*, París, PUF, 1997, págs. 145-184.

PLATÓN

EL MUNDO EN LA IDEA

Vida

Platón nació en el año 427. Pertenece a la más antigua nobleza de Atenas. Y ya por su nacimiento se vio introducido en la vida cultural y política de la ciudad. Una decidida voluntad de imprimir forma al mundo y a la vida es uno de los rasgos más esenciales de su figura humana. En la *Carta VII*, que contiene numerosos datos autobiográficos, Platón nos confiesa que quiso intervenir en la vida pública tan pronto como se lo permitió la edad. Pero cuando vivió la realidad política en los acontecimientos que se desarrollaron en la dictadura de los Treinta, en el año 404 y el régimen democrático que siguió un año después y sobre todo en la injusta condena de Sócrates, «entonces —dice— me comenzó todo a dar vueltas con vértigo de náuseas, y llegué a la convicción de que todas las actuales constituciones de los pueblos son malas. Y me vi impelido a cultivar la auténtica filosofía, pues a ella hacía yo el honor de creerla fuente del saber para todo, maestra de lo que es bueno y justo tanto en la vida pública como en la vida privada. Nunca se verá la humanidad libre de los males que la aquejan, así pensaba yo, mientras no se hagan cargo de los negocios públicos los representantes de la verdadera y auténtica filosofía, o al menos mientras los investidos del poder público, llevados de un impulso divino, no se decidan a ocuparse seriamente en la verdadera filosofía» (*Carta VII*, 324bs). El tema que aquí se preludia se desenvolverá a lo largo de la vida de Platón. Su filosofía será el camino hacia la verdad y con ello el camino hacia el bien en la vida privada y en la pública. De ahí su lucha contra todos aquellos que no tienen el auténtico saber del verdadero ser del hombre, su lucha concretamente contra sofistas y retóricos. Son «artistas de la moda y cocineros» que sólo miran lo que a las gentes puede agradar, que adulan y seducen con bellos discursos y bellas apariencias, pero nada saben de lo que el hombre propiamente es y de lo que debe hacer. Enseñar a los hombres, ésa es la misión de la filosofía. Y ahí verá su propia misión Platón. En su primera juventud debió dedicarse a ensayos poéticos y escarceos dramáticos. Una

vez que conoció a Sócrates, echó decididamente al fuego sus dramas y consagró para siempre su vida a la filosofía, es decir, al conocimiento científico de la verdad y del bien.

Tras las perturbaciones que siguieron a la muerte de Sócrates, huye a Megara a reunirse con Euclides. Hacia el 395-394 está de nuevo en Atenas y toma parte en la guerra de Corinto. Entre el 390 y el 388 se da a viajar. Visita Egipto y Cirene y por fin arriba a Tarento, donde entabla amistad personal con Arquitas. Es el encuentro con el pitagorismo, que dejará su huella profunda en todo el pensamiento subsiguiente de Platón. Su doctrina de la preexistencia de las almas, sus ideas pedagógicas, sus concepciones ético-políticas, sus mitos escatológicos y particularmente los métodos científicos y orden de vida de la Academia reflejarán esta influencia pitagórica. Por mediación de Arquitas Platón llegó a la corte del tirano de Siracusa, Dionisio I. Tuvo la pretensión de mover a este príncipe a hacer realidad en su Estado los ideales ético-políticos que él acariciaba. Pero el autócrata resultó ser demasiado débil y desordenado para hacer regla de su conducta la razón en vez del capricho. La aventura terminó en que por intrigas de Dionisio, Platón fue vendido como esclavo en la plaza pública de Egina. Felizmente para Platón, en aquel difícil trance fue casualmente descubierto y rescatado por un socrático de la escuela de Cirene, Anníceris. Vueltos los dos amigos a Atenas, Platón quiso devolver el precio de su rescate; pero Anníceris se negó a aceptarlo, y entonces Platón con aquel dinero adquirió unos jardines contiguos al santuario del héroe Academo, y allí fundó su «Academia» en el 387. Si todo sucedió tal como se nos narra, resultaría que la primera universidad europea se levantó con el dinero de la venta de un filósofo.

Parece que Platón dio más importancia en su Academia a la enseñanza oral que a la actividad literaria. Al escribir lo llamaba él «un bello juego» (*Fedro*, 276e). Materia de estudio en la Academia eran la filosofía, la matemática —«nadie entre aquí sin ser geómetra» (μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω), se leía en un cartel a la entrada— y la astronomía; acaso también la zoología y la botánica. Pero no hay que representarse la Academia platónica por el patrón de las modernas universidades, como un establecimiento de pura instrucción e investigación, con un predominio de

la formación teórica intelectualista, en la que queda en segundo término el aspecto pedagógico de la formación y educación del hombre. Este segundo aspecto fue cultivado directamente en la Academia platónica, de donde partieron iniciativas y orientaciones para la vida pública. Para los antiguos la filosofía no fue un quehacer ajeno a la vida, recluido en las moradas de los eruditos, sino un positivo aprendizaje para dar forma a la realidad; y esto es especialmente verdadero tratándose de la Academia platónica. Su conexión con la política queda demostrada por las intervenciones de sus hombres en el plano público en Cirene, en Megalópolis, en Elis, en Macedonia y en Assos. La Academia fue particularmente hogar y asilo de adversarios de tiranos y dictadores. Platón mismo no fue un hombre exclusivamente teórico. Nada anheló tanto como ver llevados a la práctica sus ideales políticos acerca del Estado. Con este intento emprendió su segundo viaje a Sicilia, ahora a habérselas con Dionisio II. Sus sueños de modelar filosóficamente al tirano terminaron con una nueva decepción. Y un tercer viaje allí mismo hacia 361, con el intento de poder prestar algún servicio a su amigo Dión, resultó igualmente estéril. Desde este momento Platón abandona definitivamente la vida pública y consagra el resto de su vida a la actividad docente y literaria. Muere en 347. Apenas muerto, comenzó ya la leyenda a aureolar su figura y a considerarlo como un hijo de Apolo.

Obras

Todas las obras que escribió Platón para el público se nos han conservado. Fuera de la *Apología* y de las *Cartas*, todos sus escritos están concebidos en forma de diálogo. La actividad literaria de Platón se extiende a lo largo de los últimos cincuenta años de su vida. Podemos hoy ordenar con bastante seguridad sus obras cronológicamente y distinguir según ello cuatro periodos de composición: 1.º *escritos de juventud*; 2.º *periodo de transición*; 3.º *periodo de madurez* y 4.º *periodo de vejez*.

1.º De los *escritos de juventud*, el diálogo *Laques* trata de la valentía, el *Cármides* de la discreción, el *Eutifrón* de la piedad, el *Trasímaco*, que conocemos hoy como primer libro de la *República*, de la justicia, y el *Protágoras* de la esencia de la virtud en general. Además pertenecen a este periodo el *Ión*, el *Hipias I* y el *Hipias II*, la *Apología* y el *Critón*. El tiempo de composición de este grupo de escritos cae con toda seguridad antes del primer viaje a Sicilia. Todos estos diálogos tratan los problemas socráticos del valor (bien) y del saber según la manera socrática, pero es curioso y sorprendente que todos terminen en una aporía, circunstancia que nos hace pensar que Platón ya en este primer periodo, llamado socrático, superó a su maestro.

2.º Sigue una serie de escritos en los que apuntan, de modo cada vez más acentuado, nuevas maneras de ver, particularmente la teoría de las ideas. Es el *periodo de transición*. Hay que contar entre ellos el *Lisis*, que trata de la amistad; el *Cratilo*, que contiene la filosofía platónica del lenguaje; el *Eutidemo*, en el que se burla de las falacias dialécticas de los sofistas, y particularmente de Antístenes, y el breve *Menéxeno*. También hay que situar estos diálogos antes del primer viaje a Sicilia. Después de éste, en cambio, habrá que colocar

la composición del *Menón* y del *Gorgias*, pues ambos diálogos delatan ya el influjo de la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas. El primero trata de la posibilidad de enseñar la virtud, el segundo es una acalorada diatriba contra el método y la concepción del mundo de los sofistas.

3.º Los escritos del *periodo de madurez* se consideran como obras maestras de la literatura universal. El *Fedón* es el diálogo de la muerte. Tenemos que morir a los sentidos y al mundo sensible para que el espíritu, el alma inmortal, quede libre y vuele al mundo de las ideas. El *Banquete* es el diálogo de la vida. Hemos de contemplar y amar todo lo bello. Pero es para que, como en el *Fedón* por medio de la filosofía y del puro saber, también aquí, por medio del «eros», podamos remontarnos al reino de la belleza originaria y de los eternos valores. En la más importante obra de Platón, la *República* (Πολιτεία), que comprende 10 libros, es la justicia el tema propiamente dicho, pero de hecho se barajan todos los aspectos de la filosofía, teoría del conocimiento, metafísica, ética, pedagogía, filosofía jurídica y política. Lo recto y lo verdadero, el mundo de los ideales deben ponerse al alcance de nuestro conocimiento, para que podamos conformar a ellos nuestra vida. «En el cielo están ya los modelos, para que todo el que tenga buena voluntad los contemple y funde en ellos su propio ser». Por el año 374 está ya acabada la *República*. Sigue el *Fedro*, obra de arte exquisito sobre el tema de la retórica, aunque de hecho constituye un bello compendio de toda la filosofía platónica y como ningún otro diálogo sirve para introducir en ella; el *Parménides*, donde Platón toma conciencia de las aporías de su teoría de las ideas, y el *Teeteto*, de fondo preferentemente crítico y epistemológico, que enfrenta a Platón con Heráclito, Protágoras, Antístenes y Aristipo. Todos estos escritos hay que situarlos antes del segundo viaje a Sicilia.

4.º A partir del año 367 se suceden los escritos del *periodo de vejez*: el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*. Aquí se da un cambio de rumbo en

el interés científico de Platón. Tan sólo en el *Filebo* aparece aún el problema del bien o del valor; dominan por lo demás los temas lógicos o dialécticos. El *Sofista* analiza el concepto de sofista, el *Político* el concepto de hombre de Estado desde el punto de vista de la definición, del contenido, de la extensión, de la división y de la ramificación lógica. El *Timeo* nos ofrece la cosmología de Platón. Este singular diálogo ha plasmado durante siglos la imagen del mundo en Occidente. En los últimos años cae también la composición de la *Carta* VII, tan rica en datos para la vida de Platón. La última obra, los 12 libros de las *Leyes* (Νόμοι), no la publicó el mismo Platón. Hoy la leemos en una redacción que procede probablemente de Filipo de Opunte. Las *Leyes* abordan también el tema del Estado. Pero esta obra del periodo de vejez no recuerda ya el empuje filosófico ni los vuelos especulativos de la *República*, pues se mueve más en el sentido de la extensión y del detalle, con mil prescripciones prácticas de tipo político, jurídico, religioso y sobre todo pedagógico. «Quien pensó con mayor profundidad, ama lo más vital». En este diálogo hablan la experiencia de la vida y la madura sabiduría del anciano filósofo. Platón se ha vuelto ahora más tolerante. Los radicalismos teóricos de una comunidad completa de bienes, mujeres e hijos formulados en la *República*, han sido eliminados de las *Leyes*. En los últimos diálogos Sócrates, que en los anteriores diálogos platónicos era el principal interlocutor, queda cada vez más relegado. En las *Leyes* ni siquiera figura. Es sintomático este cambio de forma externa para revelar también un cambio interno en la mente de Platón. Platón ha adelantado demasiado a su maestro, para seguir atribuyéndole sus propios pensamientos.

Espurios. Hay que señalar como espurios en la tradición del *Corpus Platonicum* los siguientes diálogos: *Sobre lo justo* (Περὶ δικαίου), *Sobre la virtud* (Περὶ ἀρετᾶς), *Demódoco, Sísifo, Erixias, Axíoco, Definiciones* (Ὅροι), *Alcibíades* II, *Hiparco, Erastai*. Más o menos dudosos son: *Minos*,

Clitofón, *Alcibíades* I, *Teages*, *Epinomis*. De las *Cartas* sólo son seguras la VI, la VII y la VIII.

Obras y bibliografía

Ediciones completas: *Platonis opera quae extant omnia*, ed. por H. Stephanus (Henri Estienne), París, 1578 (gr./lat.,); J. BURNET, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press, 1899-1906, ed. sustituida en parte (I y II) por la rev. de E. A. Duke, Oxford, Clarendon Press, 1995; *Plato*, ed. de H. N. Foewler y otros, 12 vols., Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library, 1914-1929 (gr./ingl.); *Sämmtliche Werke*, trad. de F. Schleiermacher (originariamente, Berlín, Realschulbuchhandlung, 1804-1929, [2]1817-1827), 6 vols., ed. por W. F. Ottoy otros, Hamburgo, Rowohlt, 1957-1959 (nueva. ed. por U. Wolf, 4 vols., Hamburgo, Rowohlt, 1994); *Platone. Dialoghi*, ed. por M. Valgimigli, 7 vols., Bari, Laterza, 1921-1934; *The works of Plato*, trad. de Th. Taylor, 5 vols., Nueva York, Garland, 1984; *Complete works*, ed., introd, y notas de J. M. Cooper, Indianápolis, Hackett, 1997; *Oeuvres complètes*, ed. de A. Croiset y otros, bajo el patronazgo de la Association Guillaume-Budé, 13 vols., París, Les Belles Lettres, 1920s (gr./fr.); *Oeuvres complètes*, 2 vols., París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1950; *Obras completas de Platón*, ed. por J. D. García Bacca, 12 vols., Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1980s; *Diálogos*, 9 vols., introd. por E. Lledó, trad. y notas por diversos autores, Madrid, Gredos, 1981-1999; *Obras completas*, introd. de J. A. Míguez, varios traductores, Madrid, Aguilar, 1972; *Las cartas*, ed. y pról. de M. Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954. Además, la ed. de Patricio de Azcárate, Madrid, 1871-1876, la de la colec. de «Clásicos políticos», Madrid, 1949s, así como la catalana de la Fundació Bernat Metge, 18 vols., Barcelona, 1924s. Comentarios: H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, Berna, Stämpfli & Cie, 1952-1967; T. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín, de Gruyter, 1985. Son de valor los coment. ingl. de Adam, Cornford, Taylor y otros. Son útiles el *Lexicon Platonicum sive Vocum*

Platonicarum index de F. Ast (Astius), 3 vols., Nueva York, Burt Franklin, 1969, y el *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, ed. por É. Des Places, en *Oeuvres complètes*, vol. XIV(1-2), París, Les Belles Lettres (Association Guillaume-Budé), 1964, 1970.

F. R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966 (reed. como *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975); K. ALBERT, *Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin, Acad. Verl. Richardz, 1989; R. ARANA MARCOS, *Platón, doctrinas no escritas: Antología*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998; H. VONARNIM, *Platos Jugenddialoge*, Leipzig, Teubner, 1914 (reimpr. Nueva York, Arno Press, 1976); G. BÖHME, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2000; L. BRANDWOOD, *The chronology of Platons dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; L. BRISSON, *Platon: 1990-1995. Bibliographie*, París, Vrin, 1999; F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento: traducción y comentario de Teeteto y el Sofista*, Barcelona, Paidós, 2007; I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols., trad. cast. de A. Torán y J. C. Armero, Madrid, Alianza, 1979; J. DERBOLAV, *Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon*, Viena-Stuttgart, Humboldt Verlag, 1954; A. DIÈS, *Autour de Platon: essais de critique et d'histoire*, 2 tomos en un vol., París, Les Belles Lettres, 1972; C. EGGERSLAN, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1974; G. C. FIELD, *The philosophy of Plato*, Oxford, Oxford University Press, [2]1969; H. FLASHAR, *Der Dialog «Ion» als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1958; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3 vols., Berlín, 1964-1975 (trad. ingl., *Plato*, por H. Meyerhoff, Princenton [NJ], Princenton University Press, 1958-1964); *id., Platón: Verdad del ser y realidad de la vida*, Madrid, Tecnos, 1989; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, [3]1998; G. M. A. GRUBE, *Plato's thought*, Londres, Methuen, [2]1958; R. M. HARE, *Platón*, Madrid, Alianza, 1991; J. HIRSCHBERGER, «Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate», en *Philologus Suppl*. 25, 1932/3,

págs. 19-21 (Leipzig); W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1971, págs. 458-780; E. HOFFMANN, *Platon*, Zúrich, Artemis-Verlag, 1950 (también Reinbek, 1961); J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stuttgart, Kohlhammer, 1945; T. KOBUSCHY B. MOJSISCH(eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura de Platón*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza, 1966; H. T. KRÄMER, *Platón y los fundamentos de la metafísica: ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliográfica*, Caracas, Monte Ávila, 1996; G. KRüGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt, Klostermann, ^{2}1948; E. LLEDÓ, «Introducción general» a *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981; *id.*, *La memoria del logos: estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, Taurus, 1996; J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, París, Boivin, 1939; P. NATORP, *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburgo, Meiner, 1994; M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1913; G. PRESS, «The state of the question in the study of Plato», en *Southern Journal of Philosophy* 34, 1996, págs. 507-532 (reimpr. en N. D. SMITH (ed.), *Plato. Critical assessments*, vol. I: *General issues of interpretation*, Londres, Routledge, 1998, págs. 309-332; H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Aalen, Scientia, 1973; C. RITTER, *Platon: sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Múnich, Beck, vol. I: 1910, vol. II: 1923 (ed. facsímil Nueva York, Ayer Company Publishers, 1976); G. REALE, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2002; *id.*, *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003; L. ROBIN, *Platon*, París, PUF, 1968; P. SHOREY, *The unity of Plato's thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1960 (reimpr.); *id.*, *What Plato said*, Chicago, The University of Chicago Press, ^{2}1957; L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols., Padua, Cedam, 1932-1935; J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau,

Trewendt & Grenier, ^{2}1931; *id.*, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, Teubner, ^{2}1933; T. A. SZLEZÁK, *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997; A. E. TAYLOR, *Platonism and its influence*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1963 (reimpr.); *id.*, *Plato, the man and his work*, Londres, Methuen, ^{8}1960; A. TOVAR, *Un libro sobre Platón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956 (Barcelona, Círculo de Lectores, 1997); W. WIELAND, *Plato und die Formen des Wissens*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, ^{2}1999; W. WINDELBAND, *Platon*, Stuttgart-Berlín, Frommann (E. Hauff), ^{7}1923; A. D. WINSPEAR, *The genesis of Plato's thought*, Nueva York, The Dryden Press, ^{2}1956; H. M. WOLFF, *Plato, der Kampf, ums Sein*, Berna, Francke, 1957; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon* (1919), vol. I: *Sein Leben und seine Werke*, Berlín, Weidmann, ^{5}1959, vol. II: *Beilagen und Textkritik*, Berlín, Weidmann, ^{3}1962.

A. El bien

La filosofía de Platón comienza allí donde terminaba la de Sócrates, en el problema de la *esencia del bien*. El concepto de valor era tan multiforme en aquel tiempo como en el nuestro. Podía implicar múltiples aspectos, un aspecto económico, técnico, vital, estético, religioso y ético. Para Platón el problema del valor era un problema ético. La figura y la obra de Sócrates le invitaban a plantear el problema del valor en esta forma ética. Platón había visto en Sócrates mismo el valor ético hecho vida y realidad práctica. Pero ¿cómo comprenderlo y formularlo teóricamente? Toda la base que Sócrates había legado para esta formulación teórica se resumía en su consigna vital: «Sé *sabio* y serás *bueno*».

El saber

Pero ¿en qué había de consistir aquella sabiduría? ¿Simplemente en el saber? También los sofistas habían puesto la esencia del valor humano en el saber y el poder. Y sin embargo son constantemente refutados por Sócrates en los diálogos platónicos del periodo de juventud. Frente a ellos se exalta el saber socrático de la virtud. La nota discriminadora del saber socrático, según aclara cada vez más la exégesis histórica, hay que ponerla en un saber que es el *saber del bien*. Pero de nuevo nos deja perplejos esta salida que tiene toda la apariencia de una *petitio principii*, pues eso es justamente lo que tratamos de conocer, qué cosa sea ese bien. Con la sola palabra «bueno» no hemos conseguido gran cosa, se dice claramente en *Rep*. 505c. Platón bien se ha dado cuenta de ello y de ahí su aporía escéptica al final de los diálogos socráticos. No es, en efecto, una simple ironía, ni un recurso literario, ni un pretendido momento de tensión espiritual que impele a una ulterior investigación. Platón ha visto simplemente ya desde el comienzo la *insuficiencia de la respuesta socrática* al problema de la esencia del bien moral. En Platón no se da un periodo socrático en el sentido de que, durante él, haya suscrito pura y simplemente el modo de pensar de su maestro. Ya en los primeros diálogos de *Hipias* II y *Rep*. I le vemos con claridad rechazar positivamente la tesis de que el solo saber y el solo poder constituyan por sí mismos el bien. Si no, comenta él con gracia, habría que poner al mentiroso al nivel del hombre amante de la verdad y al ladrón equipararle con el fiel guardián, pues al mentiroso y al ladrón no les falta ciencia y poder. Más aún, habría que decir, según aquella tesis, que quien hace el mal a sabiendas es mejor que el que lo hace involuntariamente, pues el primero demuestra más saber que el último. Se llega así hasta las últimas consecuencias lógicas de la pretendida ecuación *saber igual a valor*, y con ello se la lleva *ad absurdum*. En *Hipias* I 296d, se establece con toda claridad esta afirmación: queda, por tanto, excluido que saber y poder hayan de ser sin más buenos siempre. Y el *Menéxeno* designa el puro saber y poder como una πανουργία, una capacidad para todo. En una concepción

de las cosas que todo lo pusiera en la eficacia práctica y en el poder (saber hacer), el *summum* del refinamiento y habilidad constituirían las dotes óptimas del primero y del superior en aquel mundo, y el más hábil embustero podría y debería ocupar el ministerio de propaganda.

Los fines

Aristóteles volverá más tarde sobre la misma problemática y proclamará igualmente: el saber como tal es moralmente indiferente, pues sirve para todo (πανουργία). Y si a un saber y a un poder que pueden servir lo mismo a la verdad que a la mentira los calificamos unas veces como buenos y otras como malos, ello es porque entra aquí en juego un nuevo elemento, la intención moral (ἦθος). La intención es una actitud de la voluntad, y su valor depende de los objetivos y *fines* a los que se orienta la voluntad. Si éstos son buenos, también son buenos la intención, el saber y poder. Aristóteles aborda no menos de cinco veces el problema (*Eth. Nic*. Z, 5; 1140b 21-25; Z, 13; 1144a 22-36; *Met*. Δ, 29; 1025a 6-13; Δ, 16; 1021b 18-20; *Top*. Δ, 5; 126a 30b 12). Es tan notorio que no necesita aducir expresamente la doctrina, le basta insinuar un ejemplo típico (el que cojea voluntariamente), para que sus oyentes le entiendan. Puntualiza bien dónde está el fallo, a saber, en una falsa inducción, en la que mediante lo puramente técnico (el mero saber y poder) se pretende probar lo bueno moral. Los fines e intenciones son efectivamente su último criterio. En *Eth. Nic*. Z, 13; 1144a 29 se dice que con el «ojo del alma» tenemos noción del bien y conseguimos una intención y una conducta (ἕξις) rectas, «no sin tener de antemano virtud». Con esto se desplaza de nuevo el criterio al sujeto. En Platón todo el problema radica aún en la pregunta: ¿qué fines? En el *Eutidemo*, en el que constantemente apunta a un algo (τί), al que se han de referir el saber y el poder, deben ser ellos también valiosos y buenos. Con todo no se aclara aquí todavía qué clase de fines son y por qué deben ser buenos (292e). Y ésa es precisamente toda la cuestión.

El eros

Lisis. Un considerable avance en el problema de determinar la naturaleza de ese bien y esos fines nos lo ofrece el diálogo *Lisis*. Si todo valor (φίλον), se dice aquí, depende a su vez de otro valor por razón del cual es lo que es; y si este algo superior tiene a su vez el carácter valioso en virtud de otro fin aún superior, al que se subordina finalísticamente, y si este proceso de subordinaciones lo hemos de continuar una y otra vez, es preciso que lleguemos finalmente a un *supremo sujeto de amabilidad* (πρῶτον φίλον), en el cual descansemos. De él dependen todos los demás valores que puedan darse. Si no queremos admitir tal fundamento supremo del valor, fuente del valor, principio del valor, o como se quiera llamar, toda la cadena de conexiones valiosas quedará desvalorizada y perderá su sentido. Lo que Platón ha querido poner de relieve con estas reflexiones de enorme profundidad es el carácter de *aprioridad del valor*. Algo tiene valor, es bueno, si se nos presenta ya de antemano con una nota interna y objetiva de valor, con poder para solicitar y exigir nuestra estimación y nuestro amor. Valor no es lo que de hecho es amado, sino lo que es por sí mismo digno de amor. Esto se cumple de un modo eminente en el supremo valor, y en dependencia de él en todos los demás valores.

Banquete. El *Banquete* nos viene a mostrar que el bien, no obstante su aprioridad respecto de todos los valores humanos, posee también una relación con el *sujeto* y sus inclinaciones. Este diálogo desarrolla el problema filosófico del valor en función del concepto de «eros». Si el hombre se abraza en el «eros» con pasión a lo bello y lo bueno, es porque le pertenecen (οἰκεῖον), porque son en alguna manera su naturaleza originaria (ἀρχαία φύσις), su propio y su mejor «yo», y lo ama por ello el hombre como se ama a sí mismo, y en ello encuentra su dicha y bienandanza. Y naturalmente considerar como bueno lo que nos hace felices es cosa evidente por sí misma, que no necesita ulterior explicación (205c). Si se hace aquí alusión a las necesidades y al sentimiento de felicidad del sujeto,

no significa por ello ningún *eudemonismo* o *hedonismo*. Ya en el *Gorgias* se había declarado Platón terminantemente, por boca de Sócrates, contra toda forma de moral que descanse en la facultad apetitiva, puramente instintiva y ciega, del hombre, tal como la entendían Calicles y su círculo. Y ahora en el *Banquete* no se canoniza todo «eros» sino sólo aquel «eros» que se prenda de aquello que participa en algún modo de la belleza y la bondad originarias (ἐραστὸν πάγκαλον), y que, merced a esa participación, es también valioso y bueno. Y la belleza primera y originaria no es valiosa porque nosotros la amemos, sino al revés, nosotros la amamos porque es valiosa. Es totalmente *a priori* respecto de nosotros, algo que siempre es, sin auroras y ocasos, sin aumento y disminución, sin límites y sin tener que fundarse en otro ser; como bien de forma única, descansa en sí mismo y se basta. Lo moralmente bueno no es, pues, un valor como los valores del mercado, que son afectados por la oferta y la demanda. El bien moral es absoluto. La ética de Platón es por consiguiente tan objetiva y normativa como la de Kant, aunque no es, como la de éste, una ética del deber. Eros puede ser un dios grande, así también la belleza primera no será debida al hombre, sino a algo anterior al hombre. Pero con la explicación de Platón de que, no obstante, el bien pertenece al hombre como algo propio, que se inserta en su primitiva naturaleza y, como tal, lo beatifica, queda claro algo que nunca será claro en Kant, a saber, el hecho de que el bien actúa en nosotros atrayéndonos, se nos presenta como *bueno* y no escuetamente como puro *deber* (*cf.* J. Hirschberger, «Wert und Wissen im platonischen Symposion», en *Philosophisches Jahrbuch* 46, 1933, págs. 201-227).

El ser

«Ens» y «bonum» en la República. Cuál sea en definitiva el contenido del bien, no fue tampoco determinado en el *Banquete*. ¿Qué nos dice en este aspecto la obra principal de Platón? Es bien chocante que en la *República*, donde *ex professo* quiere aclarar finalmente lo que es el bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), de cuyo concepto, por cierto, depende toda la orientación del Estado, Platón llegue en definitiva a la conclusión de que no puede decir directamente cuál es el contenido de la idea del bien. Sólo indirectamente podremos acercarnos al bien declarando la eficacia que el bien despliega. Y aun esto se hará recurriendo al expediente literario y poético de una imagen. Es la célebre comparación de la idea del bien con el sol (505cs). Como el sol en el reino del mundo visible da visibilidad, vida y crecimiento a todas las cosas, así en el reino de lo invisible la idea del bien es la causa de que todo ser sea conocido y de que posea existencia y esencia. Todo lo que es, lo es sólo en virtud de la idea del bien. Y la idea misma del bien no sería ya ser, sino que estaría más allá del ser (ἐπέκεινα τᾶς οὐσίας), aventajando a todo en poder y en dignidad. Con esto se desplaza el problema *ético* a un plano superior, *metafísico*. La plenitud de *ser* debe implicar la plenitud de *bien*. Por aquí se abre una vía para hacer más comprensible el contenido del bien. No tenemos más que adentrarnos en las riquezas del ser para, ya por el hecho mismo, captar en las verdades sobre el ser otros tantos valores; y si podemos remontarnos a un supremo principio en el que se resumen y contienen todas aquellas verdades que de él se derivan, tenemos ya en tal supremo *fundamento del ser* al mismo tiempo el *origen o fuente de todos los valores*, y lo bueno en sí no es ya un simple postulado, sino una idea de infinita riqueza.

Presupuestos de la metafísica del valor. Esta concepción descansa sobre la base de que el *fundamento del ser* tiene en sí la razón de bien precisamente por su condición de *origen o fuente*. Detrás de esta idea está la aún más honda presuposición de que *el ser mismo es bueno*. Pero el ser es bueno

porque, y con ello tocamos la última y más radical presuposición, esta *ontología ha uncido el ser a una concepción teleológica*, y lo ha presentado así como bueno. Como tendremos aún ocasión de ver más adelante (pág. 136), todo εἶδος es para Platón un porqué, un fin (οὗ ἕνεκα), y con ello un bien, pues el fin significa naturalmente un valor para lo relacionado con él y tendente a él. De ahí que según Aristóteles la causa final se identifique, como cosa de por sí evidente, con el bien y sea éste, entendido como fin, la causa última de todo devenir y de todo movimiento (*Met.* A, 3; 983a 32). Por donde Dios mueve al mundo ὡς ἐρώμενον, es decir, en cuanto que todo tiende a él. Esta celebrada fórmula de la metafísica aristotélica se entiende bien desde la teleología eidética de Platón. Pero tengamos en cuenta que en Platón la génesis de esta manera ontológica de concebir el fin no tiene su origen en una problemática originariamente ontológica, sino en la problemática ética del *Lisis*. Allí es donde por primera vez se desenvolvía aquella jerarquía teleológica del valor, en la que un valor determinado depende de otro y la cadena entera de valores cierra su último broche en un supremo valor. Y ahora, cuando esta concepción teleológica del εἶδος se hace universal y abarca a todo el ser, extiende su eficacia a toda la ontología e imprime su sello propio a la metafísica platónica, de forma que desde ahora el supremo principio del ser, y derivadamente todo ser en general, ha de aparecer como bueno. Desde que Platón creó este mundo de las ideas, toda la «philosophia perennis» ha admitido que Dios, creador del mundo, es bueno, como también se admite juntamente que el ser como tal es bueno.

Pero ¿es que efectivamente todo ser es bueno? Aun prescindiendo de todas las abominaciones que registra la historia universal, que también fueron realidades, no se presenta ciertamente el mundo como una cosa perfecta ni siquiera allí donde el hombre no viene a ensombrecer aún más el cuadro con su dolor. Se da también un *malum physicum*. ¿No diremos, pues, que Dios alza su trono sobre un abismo de horrores, y no será, por consiguiente, aquel principio universal del ser, del que toda realidad emana, juntamente un principio del mal y no un «bien absoluto y uniforme»?

Ser selectivo. Ciertamente toda la filosofía antigua, cuando habla del ser, no mira más que el *ser ideal*. El *malum* es un no ser. Y esto ocurre también en

Platón. Es más, él es el fundador de esta ontología selectiva. Todo el lenguaje posterior sobre el mal como privación (στέρησις) presupone la ontología platónica, aun cuando no se cae en la cuenta de ello. Platón mismo no parece haber tenido conciencia de que de este modo aplica de antemano un criterio selectivo, y que su ontología está determinada *a priori* por principios de valor, y por ello se hace una ontología limitada. No es el ser total, el comprendido en la verdad teorética, el que despliega el perfil del bien, sino sólo el ser ideal, es decir, el ser ya puesto aparte mediante los principios y criterios de valor. Esto quiere decir que lo decisivo para el conocimiento del bien no será el ser como ser, sino aquel criterio de valor que escinde el ser del ser. Encontramos ya aquí también un primado de la razón práctica. No se sabe aún nada de ello. Únicamente se habla del ser. Sólo en la filosofía moderna, en la ética de Kant y en la filosofía de los valores el conocimiento del valor en su originariedad e independencia se convertirá en problema. Para Platón el camino del bien pasa primeramente por el ser y por la verdad.

El placer

El hedonismo en los diálogos del periodo de vejez. Si bien Platón en la *República* ha llevado el problema ético al terreno de la metafísica y con ello le ha señalado ya su típica trayectoria, no se ha desprendido sin embargo de la problemática ético-fenomenológica. Ello le lleva a discutir el tema del sensismo moral en el *Teeteto*, en las *Leyes*, y más particularmente aún en el *Filebo*. ¿Es acaso el bien idéntico al placer?, se pregunta de nuevo evocando viejas discusiones. En el *Gorgias* había ya resonado nítida la respuesta negativa de Sócrates. Pero el tema no envejeció en el seno de la Academia. Parece que el punto central de la controversia lo constituyeron las opiniones de Aristipo y Eudoxo de Cnido. A ellos les dedica Platón un extenso comentario. Ante todo aquilata el concepto. El placer lo abarca todo. El disoluto tiene placer; también el templado y virtuoso; el necio lo mismo que el sabio. Lo común en todos, y por ello lo esencial al placer, habrá que buscarlo en el apetito y exigencias de tipo enteramente individual y contingente que surgen en el sujeto, y en la satisfacción de esos deseos (*Filebo*, 12d; 34cs). Será bueno, según ello, lo que cada cual apetece, y precisamente porque lo apetece y porque aquieta su apetito. El valor se equipara con el «sentar bien» y agradar, con lo que Kant denominará «inclinación». Eudoxo era quien defendía esta teoría. Con ella coincide lo que en el *Teeteto* se pone en boca de Protágoras, pero que pertenece en realidad a Aristipo, quien representa aquí una posición, en la teoría del valor, paralela al sensismo de Protágoras en la teoría del conocimiento. En cuestiones de vivencias de valor, es decir, en los problemas que giran en torno a lo útil, a lo bello, a la alegría, a lo bueno y justo, se trata solo, según estos filósofos, de sentimientos puramente personales. Cada uno se encierra en su autarquía. Lo que le resulta a él valioso, eso es valioso para él. Es perfectamente indiferente que se goce con razón o sin ella, si efectivamente experimenta ese bienestar; lo tiene y nadie se lo podrá quitar, porque es algo inmediatamente presente, presente en el «pathos» sensible experimentado por él, en la «afección de la facultad apetitiva interior»,

como Kant precisará más tarde. Por esto será aquello para él siempre «verdadero», «evidente» e «inamisible» (*Teet*. 160c; 178b; *Filebo*, 37a-b).

Crítica de Platón. A pesar de que Platón sostiene una ética de la verdad y de la rectitud, nunca llegó al rigorismo de Kant. Sobre todo en su último periodo comprendió el papel enorme que desempeñan en la vida humana el placer y el amor. No nos las habemos en la ética, afirma él, con dioses ni con hijos de dioses, sino con hombres. «Pero lo natural humano consiste ante todo en el placer, el dolor y los apetitos, y toda criatura mortal está encadenada a ellos con lazos irrompibles, y depende de ellos con todas las fibras del corazón» (*Leyes*, 732d). Por estas razones en el *Filebo* Platón se declara en favor de una vida entreverada de placer y virtud, inteligencia y pasión. Pero jamás Platón ha convertido el placer en principio de la moralidad. Firme como es su actitud frente a los cínicos al devolver su sentido y valor humano a la alegría, no lo es menos frente al hedonismo de los cirenaicos y contra todo eudemonismo que de un modo u otro busque el origen y la esencia del valor en el placer y en nada más.

Tres series de consideraciones opone él a esta concepción. Primero, no es adecuado hacer de un sentimiento subjetivo, momentáneo y sensible, el último criterio del valor. Incontables veces ocurre que se nos muestra evidentemente como un anti-valor lo que antes, en un momento pasajero, se nos presentó como un valor. Cierto es que nosotros hablamos de placeres verdaderos y falsos; buscamos, pues, criterios objetivos, con lo que claramente quitamos a la vivencia deleitosa, como tal, la propiedad de ser norma y regla absoluta, y consiguientemente de radicar en ella, el origen y la esencia del valor (*Teet*. 169d-187; *Filebo*, 36c-53b). En segundo lugar, el *placer* es un ἄπειρον, algo indefinido y vago que deja amplios márgenes para el más y el menos. Además tampoco es unívoco, y podría ser muy bien que lo que nos aparece como placer fuera desagrado, ya que también el dolor recorre una escala indefinida de altibajos (*Filebo*, 27d-31c). Finalmente el placer pertenece al mundo del devenir, pues consiste en un experimentar y sufrir vivencial. Con ello está sometido al vaivén de la existencia, puede ser alterado y perturbado. Pero el auténtico bien nada

tiene que ver con estas oscilaciones, pues pertenece al reino del ser (*Filebo*, 53c-55d).

Ordenación del placer. Por todo ello el placer, en tanto que puede entrar en nuestra vida, debe ser ordenado y dominado por la medida, la rectitud, la razón y la inteligencia. Es la conclusión final del *Filebo*. Ello quiere decir que el placer puede ser un acompañamiento, nunca un principio del bien. La vida ha de regularse por un orden ideal, que servirá a la par de fundamento de la alegría y el placer. No es que lo que trae consigo placer sea bueno, sino que lo que es bueno trae también placer. «¿Qué clase de bien sería para el justo aquel bien que no fuera acompañado de un sentimiento de gusto?» (*Leyes*, 663a). Aun en el sentimiento estético se cumple esta ley. No decidirá el aplauso de un hombre cualquiera sobre la verdadera y auténtica belleza, sino la aprobación de los entendidos y moralmente intachables, puesto que éstos poseen la vista inteligente que penetra en la objetiva rectitud constitutiva fundamental de lo bello (*Leyes*, 658e). Pero la justicia es la base de la felicidad en lo íntimo de la vida personal y moral, y no lo que cada cual puede fantasear y tener por tal: «Lo que la mayoría del vulgo tiene por bienes, no son verdaderos bienes […], salud, hermosura, riqueza, prestancia corporal, posición social y capacidad de satisfacer todos los caprichos, vida larga, aun eterna si posible fuera, en esta bienandanza de acá, aparecen, es cierto, como tales bienes […]. Pero vosotros y yo somos del parecer de que todas estas cosas para los hombres rectos y temerosos de los dioses son ciertamente una bella posesión, pero para los hombres malvados son todas estas cosas tomadas por junto y cada una en particular, máxime la salud, altamente perniciosas; pues ver, oír, sentir y en general vivir, y peor aún inmortalmente vivir, en posesión de todos los referidos bienes, con exclusión precisamente de la justicia y de las demás virtudes, no es sino el máximo infortunio» (*Leyes*, 661a). Y lo propio ocurre en la vida pública de los Estados. «Si una oligarquía o democracia, dando rienda suelta al placer y a los apetitos, atentos sólo los gobernantes a la satisfacción de sus intereses, nunca saciados con lo conseguido sino aquejados como por una dolencia y fiebre sin fin, insaciable […] conculca

todas las leyes, en tal caso se ha desvanecido toda posibilidad de salvación» (*Leyes*, 714a).

El mal

Problemática del mal. Si Platón ha tocado el tema del bien, justo era que también tratara la problemática del mal; el mal tanto en el sentido de mal físico natural como en el sentido de mal moral. Pero, aunque resulte extraño, Platón calla sobre este problema. Platón era un hombre de contextura espiritual eminentemente positiva, y lo negativo como tal apenas si encontró lugar en su pensamiento. Pero su magnífico idealismo no ha llegado con todo a ocultarle la realidad tangible del mal; al contrario, nos da en palabras como éstas su visión bastante realista de las cosas: «Entre nosotros los hombres, el bien está ampliamente superado por el mal» (*Rep*. 379c). Y con aire profético suena así su voz en otro pasaje: «Cuando el justo aparezca sobre la tierra será azotado, atormentado, puesto en cadenas, vaciados sus ojos y al fin, rendido a tormentos, será empalado, para que venga a convencerse de que no importa en este mundo ser justo sino parecerlo» (*Rep*. 361c). Pero en el conjunto del sistema filosófico de Platón *no hay una categoría para el mal*. El *ser* que conoce Platón como el real y el verdadero ser es sólo el *ser ideal*. Lo opuesto al valor no cuenta, pues, en el reino del ser.

¿Un principio del mal? Lo opuesto al bien no cuenta, pues, en el reino del ser; quiere decir: es ciertamente una realidad, pero no es verdadero ser, no es ser ideal. Más tarde se denominará «privación» (στέρησις), le falta algo que debía ser. Pero esta fórmula remite a una apreciación conceptual, y habrá que preguntarse aún, y Platón se lo pregunta, ¿por qué se da lo contrario al bien en el mundo? Su respuesta es: el hombre es responsable del mal moral; Dios es inocente. Del mal físico, la enfermedad, el dolor, la necesidad, la muerte, la raíz está en la finitud del mundo visible; va necesariamente unido a esa condición (*Teet*. 176a). Posteriormente se transformará esta doctrina, que aquí ofrece Platón sólo como una explicación de la defectuosa perfección del mundo, en la teoría de que lo corpóreo, como tal, es malo: Platón no llegó a sostener un tan amplio

maniqueísmo. Se habla a veces, con todo, de un alma mala del mundo que parece haber él admitido (*Leyes*, 896es). De ella habría emanado necesariamente el mal en el reino físico y en el moral. Quizás apunta en la Academia ocasionalmente tales corrientes parsistas. Pero lo cierto es que en Platón *no hay lugar para un principio malo*. Además hace Platón expresamente la salvedad de que los efectos de las «almas malas» carecen de significación al lado de los efectos del «alma del mundo». No es por tanto aventurado suponer que la idea de la llamada alma mala del mundo fue tan sólo un pensamiento pasajero.

Límites del platonismo. Pero el mal es una realidad indiscutible y sólo a duras penas entra en la temática de Platón; esto es sin duda un defecto, que, por lo demás, afecta a todo idealismo (*cf. infra*, pág. 129). Una vez más Platón se ha ocupado de la cuestión en el contexto de su doctrina sobre Dios. La pregunta que preocupará a toda teodicea posterior se perfila también con tonos inquietantes en Platón: si hay un Dios, ¿cómo puede ser que todo ande en el mundo como si no hubiera Dios, o como si no se cuidara para nada del mundo? También aquí despunta el problema del mal (*cf*. pág. 171).

Bibliografía

D. E. ANDERSON, *The masks of Dyonisos. A commentary on Plato's Symposion*, Albany (NY), State University of New York Press, 1993; R. BURGER, *Plato's Phaedrus*, Alabama, University of Alabama Press, 1980; H. BUCHNER, *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*, Bonn, Bouvier, 1965; K. J. DOVER, *Plato's Symposion,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980; R. FERBER, *Platons Idee des Guten*, St. Augustin, Academie Verlag, [2]1989; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Vrin, 1936; M. FICINO, *De amore: comentarios a «El banquete» de Platón*, trad. y estudio preliminar de L. de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, [3]1994; H.-G. GADAMER, *Platons dialektische Ethik*, Hamburgo, Meiner, 2000 (trad. ingl., *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus*, trad. de R. M. Wallace, New Haven, Yale University, 1991); A. GÓMEZ ROBLEDO, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, [2]1986; J. HIRSCHBERGER, «Wert und Wissen im platonischen Symposion», en *Philosophisches Jahrbuch* 46, 1933, págs. 201-227; *id., Omne ens est bonum, ibid.*, 53, 1940, págs. 292-305; R. C. LODGE, *Plato's theory of ethics: the moral criterion and the highest good*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1928; J. L. LÓPEZLÓPEZ, *El mal en el pensamiento platónico*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972; M. MARTÍNEZHERNÁNDEZ, «Introducción» al *Banquete*, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1997, págs. 145-184; G. REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el «Banquete» de Platón*, Barcelona, Herder, 2004; L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PUF, [2]1964; K. SIER, *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1997.

B. La verdad

El segundo concepto en torno al cual gira el pensamiento de Platón es el de lo verdadero. Hablar de Platón es hablar de la teoría de las ideas. Pero nada nos introducirá mejor en la concepción más genial de Platón que el enfocarla desde el concepto de la verdad.

Concepto de la verdad

La verdad puede entenderse como una propiedad de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje (verdad lógica). Consiste en que nuestros juicios se conformen en cuanto a su contenido con la realidad que quieren reflejar. Aristóteles dio de ella su célebre definición: «Decir que lo que es es y que lo que no es no es, esto es la verdad» (*Met.* Γ, 7; 1011b 27). También conocía Platón esta verdad lógica, y en el *Eutidemo*, 284a, y en el *Cratilo*, 385b, llega incluso a preludiar la definición de Aristóteles. Pero la verdad puede también entenderse como una propiedad del ser. El ser es verdadero cuando es como debe ser (verdad ontológica). En este sentido hablamos de oro verdadero, de flores verdaderas, de hombres verdaderos, etcétera. En la filosofía de Platón se considera como fundamental solamente el concepto ontológico de la verdad. La distinción de un verdadero ser (ὡ̔ς ἀληθῶς ὄ̓ν) frente a un «ente» que no es verdadero ser, porque está a medio camino entre el ser y el no ser, penetra toda la filosofía de Platón. La verdad ontológica es para Platón algo más originario y no es lo que conviene con un modelo, el *verus lapis* de los pensadores medievales, que no es verdadero porque corresponde a la idea de piedra que radica en Dios. Según Platón el «ente» no se asemeja a su idea. La idea misma es lo verdadero y ésta es su verdad ontológica. Su convicción de que todo lo que es verdadero debe ser algo inmutable, algo siempre idéntico a sí mismo, como acostumbra él a decir, es siempre presupuesto básico para ambos conceptos y significaciones de la verdad. Toda verdad es, por tanto, eterna, o, más exactamente, intemporal. Este modo típico de concebir la verdad ha ejercido su influjo durante siglos en el pensamiento y en la filosofía de Occidente.

Para calibrar su trascendencia y precisar su peculiaridad bastará comparar esta actitud platónica con la actitud diametralmente opuesta de la filosofía de la vida, para la cual aquel concepto de verdad es una falsa versión de la realidad eternamente cambiante y fluida; verdad significaría para ella algo muy distinto; es verdadero lo que importa una auténtica

vivencia o lo que impulsa fecundamente la vida. Los fundamentos históricos del concepto platónico de verdad hay que buscarlos en Sócrates y en sus conceptos universales, así como también en Parménides y en su ser eternamente en reposo. Por algo han reaccionado constantemente los adalides de la filosofía de la vida, Nietzsche y Klages, contra aquellos dos pensadores. Platón halla el fundamento próximo y concreto para su posición, ante todo, en el ideal de la ciencia matemática, que para él aparece como el ideal de la ciencia en general, como más tarde aparecerá igualmente a Descartes, Spinoza y Kant. Una fuente más profunda la constituyen los contenidos de valor de la ética. El fundamento último está en una autocomprensión del espíritu, que considera lo siempre idéntico consigo mismo como la auténtica ley fundamental de su pensar y como la naturaleza de lo verdadero, de forma que tiene también aquí aplicación el principio de Descartes de que es verdadero todo aquello que yo comprendo clara y distintamente (*clare et distincte*).

Fuente de la verdad

Lo que en la verdad interesa ante todo a Platón es el problema de su origen. ¿Dónde encontramos la verdad?

El sentido. En su respuesta comienza por eliminar el sentido como fuente de verdad; lo hace claramente desde un principio y de modo uniforme y típico en él y en todo racionalismo posterior. Sensible es tanto la percepción subjetiva del sentido como el mundo objetivo de los sentidos, el mundo corpóreo extendido en el espacio y el tiempo. La percepción sensible es insegura. Constantemente experimentamos que nuestros ojos ven las cosas de modo distinto. Y más inseguros aún son los otros sentidos. Más chocante es aún que las mismas cosas aparecen a otros hombres de modo distinto de como nos aparecen a nosotros. Ya Parménides se había adelantado a señalar la inseguridad de la percepción sensible, y la sofística había a su vez subrayado la relatividad de dicha percepción y, como vemos, Platón está plenamente de acuerdo con ellos sobre este punto. También él mira la experiencia sensible con ojos escépticos. En este terreno no hay que buscar conocimientos siempre iguales y, por ello, tampoco ninguna verdad. El filósofo —se dice en el *Fedón*— debe morir al cuerpo y a sus sentidos, de otro modo nunca llegará a contemplar la verdad pura. Además el mundo sensible es el mundo del devenir y del continuo movimiento, en el que todo fluye. Era la tesis de Heráclito, que también ha dejado profunda huella en el espíritu de Platón. Si efectivamente todo fluye, no puede naturalmente darse jamás en el mundo sensible verdad ni ciencia alguna, pues nada hay fijo, y el concepto de verdad exige una constante identidad consigo mismo. Finalmente los comunicados del sentido son en general para Platón sólo *material* del conocimiento, nunca conocimiento formal. En efecto, los contenidos de las percepciones sensibles particulares son comparados por nosotros unos con otros y considerados en su conjunto, y lo que allí se saca como algo común a las diferentes sensaciones, eso es lo que retenemos y pensamos en la predicación «es» de nuestro conocimiento al juzgar, y lo

que constituimos en objeto de la ciencia y de la verdad. Pero el conocimiento al juzgar no puede él mismo ser sensible, pues cada sensación está limitada a un órgano particular, mientras que aquí los resultados de las diferentes sensaciones son considerados, sintetizados y elaborados. Por consiguiente, el sentido no es nunca fuente de la verdad (*Rep*. 523s; *Teet*. 185s).

Espíritu. Hay que buscar esta fuente más bien en el alma. «Cuando el alma, ella a solas, inicia una consideración de las cosas, comienza a moverse hacia lo puro, lo que siempre es, lo inmortal y a sí siempre idéntico […]; entonces se libra del error y permanece, en tanto se ocupa de aquello, idéntica a sí misma, puesto que aprehende objetos siempre idénticos a sí mismos» (*Fedón*, 79d). Platón está hablando del espíritu, del puro pensamiento (νόησις, ἐπιστήμη, φρόνησις). De ahí debe vivir y alimentarse todo conocimiento; sólo por ahí llega a la verdad.

Apriorismo. Pero el espíritu propiamente no tiene que adquirir ese saber de la verdad: lo posee por su misma naturaleza. «Ello sería imposible si no se alojara ya en los hombres el saber y la recta razón» (*Fedón*, 73a). El saber, por ejemplo, de lo igual a sí mismo, de lo grande, de lo pequeño, de lo bueno, de lo justo, de lo santo, del hombre, de la lira, en general de cualquier «esencia en sí». Platón los llama conceptos, pensamientos, conocimientos (λόγοι, ἔννοιαι, νοήματα, ἐπίσταμαι), o simplemente «ideas». Son siempre idénticas a sí mismas, jamás cambian, como jamás cambia ninguna verdad auténtica. A estas ideas se las ha llamado «innatas». Más exacto sería hablar de verdades *aprióricas* o conceptos ideales.

Reminiscencia. Platón efectivamente dice que estas puras ideas las hemos contemplado en la preexistencia del alma junto a los dioses, y que ahora, despertados por las percepciones sensibles en el espacio y en el tiempo, nos acordamos de nuevo de ellas (ἀνάμνησις). No las admitimos por primera vez y sólo a base de nuestra experiencia sensible, sino que están en nuestro espíritu en virtud de la preexistente contemplación. El concepto de aprioridad significa justamente esto. Al punto advertimos que Platón piensa en un saber prototipo que nos revela a todo ser en su forma ideal. No habrá

que acentuar en demasía la idea de contemplación preexistente cuando se habla de la teoría de la reminiscencia. Háyalo entendido Platón literalmente, o sólo metafóricamente, lo que a él le interesaba en definitiva eran los conocimientos apriorísticos y ejemplares del espíritu, que levantan al hombre, por encima de la realidad sólo espacial y temporal, a los aspectos ciertos, esenciales para nosotros, del conocimiento de la verdad y del bien.

Fundamentación del apriorismo. De la mayor importancia filosófica son los conatos de Platón para demostrar la aprioridad de sus conocimientos ideales. El pasaje más conocido es el del *Menón*. Un esclavo joven, que jamás ha estudiado la geometría, saca por sí mismo, con sólo ciertas preguntas atinadas, la longitud del lado de un cuadrado, cuya superficie es el doble de la de otro cuadrado dado. Pero esto no es más que un argumento *ad hominem*. Más hondo cala lógicamente lo que se nos ofrece en el *Fedón*. La prueba puede condensarse en esta proposición: no podemos ni siquiera comenzar a tener percepciones sensibles sin hacer entrar en ellas y aplicar ciertos contenidos espirituales que no proceden de la experiencia. Cuando, por ejemplo —se dice en el *Fedón*—, comparamos dos leños entre sí, encontramos que nunca son enteramente iguales, pero que se aproximan más o menos al concepto de igualdad. ¿Qué ocurre en esta comparación? Que referimos las representaciones de estos leños particulares a la idea de igualdad y con arreglo a ella los hemos medido, juzgado y ordenado uno a otro. Y no hubiéramos podido pensar en relacionar entre sí aquellos objetos comparándolos, de no haber tenido de antemano la idea de la igualdad en sí. Dicho de modo general: «Antes de comenzar a ver, a oír, a tener las otras percepciones sensibles, tuvimos que poseer ya el conocimiento de lo igual en sí, para que fuera posible referir lo igual de la intuición sensible a aquel otro igual, sabiendo ya, por tanto, que todo tiende a ser igual a aquel, pero sin llegar al mismo» (*Fedón*, 75b). El *Teeteto* enumera otros conocimientos *a priori*: identidad, diferencia, oposición, unidad, número, par e impar. Los que aquí incluye Platón son, como vemos, conceptos fundamentales de todo conocimiento en general. Y si se le objetara que estos contenidos universales de todo saber los obtenemos por abstracción y que, por tanto, podrían provenir de la experiencia sensible, respondería con toda seguridad:

tal proceso de abstracción ni siquiera ha podido incoarse sin tener ya antes noción de lo que es identidad, igualdad, semejanza, unidad, multitud, etcétera; de otro modo no hubiera tenido lugar ninguna operación de comparar, que es el primer paso en el proceso de la abstracción. Para comparar hay que saber ya antes lo que es uno y lo que es muchos, lo que es idéntico y lo que es distinto. ¿Cómo podríamos, si no, distinguir una representación de otra?

Alcance de lo apriórico. Pero para Platón no son solamente *a priori* los conceptos fundamentales de todo conocer, sino que, avanzando por el camino emprendido, declara que lo es *todo lo que es en sí*, por tanto, todo concepto tipo, lo bello en sí, lo bueno, lo recto, lo piadoso en sí, y en general cualquier esencia, de tal manera es propiedad del espíritu aprióricamente, que jamás podría adquirirla por la experiencia, sino sólo traerla de nuevo a la conciencia mediante el recuerdo. Platón es un decidido racionalista e idealista. El mundo sensible total, extendido en el espacio y el tiempo, queda en algún modo supeditado por él a la idea y al puro concepto, y desde ellos hay que entenderlo. Para que sea posible la percepción sensible, y con ella la experiencia, debe darse ya de antemano la idea. Sólo mediante ella puede leerse el mundo del sentido.

Contra el materialismo. La demostración de los elementos del espíritu humano tal como ha sido conducida por Platón se dirige por igual contra la doctrina de Protágoras de que todo conocimiento es sólo apariencia y opinión subjetiva; contra la afirmación de Antístenes de que fuera del sentido y lo sensible material nada se da; y contra la tesis de Aristipo de que todo sentimiento de valor es pura vivencia individual. Al asentar los contenidos de valor universal, suprasensibles y aprióricos de nuestro espíritu, Platón ha descuajado desde sus cimientos el relativismo, el fenomenalismo, el sensismo, el individualismo del valor y también el sociologismo. Ni aun la afección subjetiva del sentido y del apetito (φαίνεσθαι, αἰσθάνεσθαι, παρὸν πάθος) se explica sin recurrir a categorías universales, suprasensibles, lógicas y éticas, por lo que son insostenibles el sensismo y el subjetivismo en el valor; y con ello queda

también patente que, aun dentro de toda la relatividad y circunstancialidad que pueda afectar a los contenidos espirituales, modelos del pensar e ideologías, el espíritu posee siempre elementos estables, aquellos conceptos aprióricos fundamentales que están por encima de toda relatividad. Platón ha sido el primer gran debelador del materialismo y del empirismo sensista. Cuantos han querido combatirlo en los tiempos siguientes han vuelto a los argumentos de Platón.

Sensibilidad y pensamiento. Hemos de precisar todavía más las relaciones entre el sentido y el pensamiento. Si decimos que Platón es un racionalista y un idealista, no hay que pensar por ello que pasó por este mundo con los ojos tapados y que no quiso servirse de los sentidos.

Función del sentido. En su teoría del conocimiento la sensibilidad desempeña un papel muy particular. Platón acostumbra a decir que nosotros conocemos y pensamos «usando de los sentidos», «partiendo del sentido», «aplicando el sentido». Pero ¿qué función es ésta en concreto? P. Natorp y la interpretación neokantiana de Platón han afirmado que en él hay que entender la relación entre sentido y pensamiento a la manera de Kant. Los sentidos han de proporcionarnos un material de experiencia para que el espíritu con sus elementos aprióricos lo organice y haga así posible la experiencia. Sólo que las ideas de Platón no son formas ni funciones, sino contenidos acabados; ni tenemos en ellas un número limitado de funciones fundamentales (categorías), sino un número ilimitado de conceptos. Todo saber en torno a una esencia es *a priori*. Por ello no se da aquí la necesidad de una ulterior elaboración y organización. Los contenidos noéticos son aquí cosa ya terminada; tan sólo queda conocerlos, traerlos a la conciencia por medio del recuerdo. Pero esto cabalmente, y sólo esto, se debe al sentido. Platón lo declara de un modo muy gráfico en el *Fedón* (73c-e). Cuando contemplo la imagen pintada de mi amigo, me acuerdo de mi amigo, siéndome ocasión aquella vista de que se me haga actual el conocimiento que ya potencialmente tengo de él. Los retratos no me dan una nueva imagen de mi amigo, ésa la tengo ya. Tan sólo me dan ocasión para traer a mi conciencia los contenidos que ya poseo *a priori*. Y así del

mismo modo ocurre cuando veo una recta, un círculo, un cuadrado, un hombre, un animal, una planta, etcétera. El mundo sensible tiene para Platón, por tanto, el carácter de ser como una copia de un supuesto modelo. Y como toda copia sólo la comprendemos mirándola desde su modelo, consiguientemente nosotros deberíamos referir todo sensible a los modelos arquetipos de los que son copia.

Μέθεξις y modelo. Platón ha acuñado para esta relación la palabra «participación» (μέθεξις). Μέθεξις expresa la misma realidad que paradigma. Sólo los conceptos son distintos. No es que se haya de entender la idea como inmanente a lo sensible, bajo la denominación de participación y como trascendente a ello, bajo la de modelo, como quiere W. D. Ross. La trascendencia de la idea no es total, sino modal. El sentido epistemológico de estos conceptos es que todo conocer en el mundo de la experiencia espacio-temporal es un «analogismo», un leer las percepciones sensibles remitiéndolas a un concepto ejemplar, modelo; un ἀναφέρειν y προσεοικέαι, como se dice en el *Fedón* (74c y 75b). Sucede en el conocer exactamente lo mismo que cuando, al crear, el Demiurgo mira a las ideas, y así configura todo ser como copia de los modelos eternos (*Timeo*, 29as). Los analogismos que, según el *Teeteto* (186a-c), conducen a la comprensión del ser y del bien no son algo así como el comparar y combinar de la mente que lleva a algo común, abstracción en sentido moderno, sino que se realizan a base del εἶδος, del que todo ser individual sensible participa. Éste es el λόγος y él es el que hace que la percepción se torne en conocimiento de ser y de bien. Es preciso admitir de veras, en el ἀναλογίζεσθαι del *Teet*. 186a 10 y c 3, el λόγος *sensu stricto*, como la condición primerísima y previa de todo conocimiento verdadero. Todo conocer se hace ἀνατὸν λόγον, es conocer «analógico».

Analogía. Con esta participación de muchos semejantes en el modelo común, εἶδος o λόγος, de donde recibe todo lo múltiple su sentido, y mediante lo cual viene a ser propiamente semejante y uno, estamos en la célula germinal de la teoría de la *analogia entis*. Ésta es platonismo genuino y queda en pie a pesar de quedar velada por la analogía relativa de

proporcionalidad proveniente de la matemática. El sentido originario se abrió siempre paso. Cuando, por ejemplo, el Medievo quiso aclarar la idea de participación, adujo incontables veces, apelando a Aristóteles (*Met.* A, 1), el principio de que el *summum ens* y el *summum verum* son la causa de todo ser y de toda verdad (v. g. Tomás, S. th. I, 44, 1). Pero esto es típico pensar platónico, pues la expresión aristotélica de sumo ser, esto es, lo perfectísimo en el ser, de lo que lo demás, semejante a él, recibe el nombre y el concepto, es un principio típico de la teoría de las ideas, y aun el ejemplo de lo caliente allí aducido es platónico (*Fedón*, 103c-105c). El sumo ser es el propio y verdadero ser. Todo lo demás se dice sólo por relación a él, es sólo copia, participación, analógico. En su escrito *Sobre las ideas* Aristóteles apuntaba una demostración de la teoría de las ideas que rezaba así: «Lo que es semejante entre sí lo es en virtud de que hay allí algo presente que es uno y lo mismo, y que en sentido primario (κυρίως) constituye el ser, y esto es la idea» (frag. 4, Ross). Ésta es realmente la posición fundamentalmente platónica: auténtico ser, participación, analogía. En plena conformidad con ello puede aún decir santo Tomás: «Haec est enim natura omnis analogi, quod illud, de quo primo dicitur, erit in ratione omnium, quae sunt post, sicut sanum, quod prius dicitur de animali quam de urina et medicina» (*cf. infra*, pág. 491). Al poner el sentido por debajo de la idea Platón fundó la *analogia entis*. Consagró el primado de la idea frente a lo sensible. Pero aun cuando con ello haya quedado restringido el papel del sentido en nuestro conocer (el sentido no es ya causa, sino ocasión), la participación implica, con todo, igual que el paradigma y la analogía, una unión del sentido con la mente, de lo fundado con el fundamento último y total, con el ἀνυπόθετον. Sólo un concepto inadecuado de metafísica y de trascendencia (metafísica igual a un «más allá» absolutamente inaccesible) lleva a la teoría de los dos mundos, con un pleno χωρισμός, cuando en realidad, en la intención de Platón, sólo había un χωρισμός modal, una distinción del ser, según su esencia, en fundado y fundante. Modalidad que incluye tan necesariamente la distinción como la unidad.

Platón y Kant. Un paralelo de Kant con Platón esclarecerá sin duda nuestra cuestión. Ambos autores operan con factores aprióricos. Pero mientras en

Kant sólo las formas son *a priori*, en Platón lo son asimismo los contenidos del conocimiento. En Kant han de hacerse los contenidos: en Platón están ya de antemano hechos, lo cual no quiere decir que el conocimiento de ellos lo tengamos ya acabado; a pesar de la «contemplación» originaria de la idea, hemos de penetrar su contenido con perspectivas cada vez más anchas, mediante nuevos progresos dialécticos. En Kant, finalmente, los sentidos aportan un material real para el contenido de los conocimientos, en Platón nada aportan para dicho contenido. Kant ofrece su sistema como una suma de empirismo y racionalismo, Platón es un racionalista puro.

Δόξα. Si el hombre no se eleva en su conocer hasta las ideas, sino que se mantiene a ras de la intuición sensible, entonces su conocer no es un *saber*, sino una *opinión* (δόξα). En efecto, si el conocimiento se mantiene en el mundo sensible y no tiene otro sostén que éste, se está moviendo solo en el reino de lo mudable y no puede llegar a un verdadero saber, pues nunca obtendrá verdades y principios eternamente iguales a sí mismos. Así como más tarde Hume caracterizará el conocimiento puramente natural y empírico de las ciencias como una creencia (*belief*), así también lo designa Platón como simple fe (πίστις); ambos pensadores parten del mismo supuesto de que no tenemos seguridad de la constancia de las leyes del acontecer natural. Una segunda razón por la que para Platón un conocimiento puede quedar en sola opinión es la falta de una directa penetración intelectual por nuestra parte en el verdadero e íntimo ser de la cosa. Podrá uno por casualidad o por un «favor divino» acertar de hecho con lo verdadero; pero mientras no se alcancen positivamente los aspectos reales que fundamentan una determinada afirmación no se dará un auténtico saber, sino a lo más un adivinar o un feliz acierto casual. Pero ello no ofrece ninguna sólida garantía. Platón reconoce que en la mayor parte de los casos los hombres hemos de contentarnos con eso. La opinión casualmente verdadera no es ciertamente aún auténtico saber, pero es más que el no saber. El ideal sería siempre la penetración de la mente en las eternas e inmutables verdades, en las ideas y los conceptos.

Objetos de la verdad: las ideas

A los conceptos aprióricos de nuestro espíritu corresponden sus propios objetos. El mundo de los objetos de nuestro conocimiento interesa a Platón tanto como el problema de la fuente de la verdad. Para el tema de la idea y el mundo de las ideas se consultarán con especial utilidad los pasajes clásicos de *Fedón* 74a-75d (lo igual en sí «y» en las cosas iguales, con su diverso modo de ser igual); 99d-105c (segunda navegación); *República* 596a-597e (los tres modos de ser: imagen, cosa física, idea); 509d-511e (comparación de las líneas); 507d-509b (idea del bien en sí y comparación del sol); 514a-516c (símil de la caverna); *Timeo* 27b-29b (los arquetipos y el demiurgo); *Sofista* 251a-259d (comunidad de las ideas y la dialéctica); *Parménides* 130e-135b (autocrítica); *Timeo* 51b-52d (resumen).

Realidad de las ideas. Platón asienta expresamente el principio de que la inmutabilidad y fijeza de nuestros conocimientos intelectuales depende de que nuestro entendimiento se ocupa allí de objetos que son ellos mismos por su parte algo en sí absolutamente inmutable. «El alma se comporta respecto de aquellos objetos siempre de la misma manera, porque aprehende en ellos algo que presenta este mismo carácter» (*Fedón*, 79d). Son los objetos que «tenemos constantemente en nuestros labios»: lo bello en sí, lo bueno en sí, la salud en sí, la fortaleza en sí, lo igual, lo grande y lo pequeño en sí, y en general cualquier esencia. Estos objetos tienen la particularidad de que «jamás, en modo alguno, ni en lo más mínimo, admiten una mutación» (*Fedón*, 78d). Son algo uniforme, eterno, inmortal, divino. Son sus ideas (ἰδέαι, εἴδη, μορφαί, αὐτὰ τὰ πράγματα). Así pues, «idea» tiene dos sentidos, en uno es el pensamiento (idea subjetiva), en el otro el objeto que pensamos (idea objetiva). De la idea en el primer sentido hablábamos cuando tratábamos de la fuente de la verdad. De la idea en el segundo sentido hablamos ahora cuando consideramos el mundo de los objetos de la verdad.

Parecerá superfluo corroborar el hecho de que Platón ha admitido las ideas; pero no lo será si se tiene en cuenta que la interpretación neokantiana de Platón ha desviado aquel sentido real de la idea platónica hasta quitarle todo significado de algo real objetivo. Según los hombres de esta escuela (Natorp, Cassirer, Bauch, Hönigswald), las ideas son ciertamente objetos del conocimiento, pero «objetos» en el sentido en que en Kant el objeto es objeto, es decir, serían creaciones o posiciones de la mente. No los encuentra la mente, sino que los fabrica poniendo en juego para ello sus propias funciones espontáneas. La idea cae aquí dentro del ámbito del espíritu; es una creación del espíritu; está ligada y subordinada a él, no viceversa. Es ésta de nuevo una falsa versión moderna del pensamiento antiguo. Así no pensó ningún griego. El griego entiende el objeto de un modo realístico y dualístico, objeto y mente; el objeto está frente al sujeto, realmente fuera e independientemente de él, y no sólo respecto de este espíritu o pensamiento, sino del espíritu y pensamiento en general. El hombre antiguo no se ha encumbrado tanto que llegue a creer que el mundo ha de reglarse por él. El hombre se pliega a las cosas, no al revés. «Hay algo superior al hombre» (Arist. *Eth. Nic*. 1141b 1). En este ambiente espiritual queda bien asegurado que las ideas platónicas son algo real, y entendemos por tales aquellas realidades que se revelan como objetos eternamente inmutables de nuestro conocimiento verdadero, sobre la base de una primitiva y preexistencial intuición de ellos en la región ideal del pensar puro. La palabra «contemplar» designa claramente que la idea objetiva es distinta del espíritu y sus funciones.

Propiedades de las ideas. La idea platónica es algo inespacial, intemporal, inmutable y sólo asequible a la mente. Pero tratemos ante todo de precisar más su peculiar realidad. Evidentemente su realidad no es la de las cosas sensibles espaciales y temporales (*res extensa*). Pero tampoco es su realidad del orden de lo psíquico (*res cogitans*). En el *Banquete*, 211a 7, se nos dice expresamente que la idea no es el mero acto actual de pensar o de saber. Su realidad no es nada físico ni nada psíquico, es más bien una realidad ideal. Qué sea una realidad ideal lo entenderemos en algún modo pensando en los conceptos matemáticos y lógicos que continuamente manejamos.

Proposiciones como 2 + 2 = 4, el teorema de la suma de los ángulos de un triángulo igual a dos rectos, etcétera, no hay fuerza en el mundo capaz de derribarlos ni de hacernos dudar de su valor absoluto y universal. Están por encima de todo tiempo; no tiene sentido preguntar cuándo han comenzado a valer o, caso de que todo valor alguna vez desapareciese, cuándo cesarían de valer. Ni se concibe que pueda ser alterado su valor por una fuerza divina. Son principios y proposiciones también «para Dios» (Bolzano).

El mundus intelligibilis. Para Platón esta realidad ideal es más fuerte que toda otra realidad, pues el mundo material más pronto o más tarde puede pasar, y aquellos principios, sin embargo, seguirán manteniendo su pleno vigor. No son por ello simples conceptos que reduzcan a fórmula mental, universal y esquemática el contenido del pensamiento real. Serían entonces temporales, como lo es un acto de la mente. Pero para Platón las ideas son eternas, es decir, atemporales. Además las ideas constituyen los supremos planos estructurales del mundo, sin depender, con todo, de él. Son el ser de los seres, o, para decirlo con una metáfora, el corazón de todas las cosas. El mundo material es de otra manera; tiene su propia pesadez, yerra y falla; y es dominado y regido por la «astucia de la idea», como dirá más tarde Hegel. Platón llegaría a decir que este mundo material vive tan sólo por gracia y favor de la idea.

Carácter real del mundo de las ideas. Consiguientemente Platón ve en la realidad ideal la auténtica realidad, el ὄντως ὄν. Lo mismo que para Leibniz, para Platón el verdadero círculo no es aquel que se traza en la pizarra, sino el círculo ideal. Sólo para éste valen las leyes geométricas del círculo. El primero no cumple sus condiciones, porque su línea será siempre extensa y superficial y nunca perfectamente redonda, y tal ocurre con todas las demás ideas. ¿Se podría dar un hombre que agotara toda la perfección de la idea de hombre, un hombre absolutamente perfecto? ¿O se dirá que en el reino de la naturaleza las plantas, las flores, los animales y aun los cuerpos inanimados en su número infinito no dejan lugar ya para otros individuos que sin cesar desplieguen con nuevas formas las riquezas encerradas en la idea de la especie? En una palabra, la idea es inagotable, y

lo es porque ella y sólo ella es en realidad perfecta, verdadera y auténtica, mientras que todo lo demás tan sólo la refleja y copia, pero sin llegar nunca más que a un valor aproximativo, jamás al puro valor y a la esencia misma. «El mundo sensible tiende a ser como el mundo de las ideas, pero no lo alcanza, siempre queda por debajo» (*Fedón*, 75b). También, por esta inagotable fecundidad rica y creativa, el mundo ideal es la realidad más fuerte. Platón distingue así el mundo de las ideas (κόσμος νοητός , *mundus intelligibilis*) del mundo visible (τόπος ὁρατός, *mundus sensibilis* o *locus visibilis*), y ve en aquél el verdadero y auténtico mundo, y en éste, sólo una copia o simple imagen de aquél, copia que está a medio camino entre el ser y el no ser. Por ello, aunque nos hemos servido de los valores matemáticos para aproximarnos al sentido de la realidad ideal, no interpretaríamos correctamente el pensamiento de Platón si considerásemos la idea sólo como valor, como ha hecho Lotze. Porque el concepto moderno de valor implica una cierta debilitación del grado de realidad, por el hecho de que el pensamiento moderno acostumbra a ver en la realidad física la auténtica realidad. En Platón es precisamente al revés; para él la realidad ideal no es una realidad debilitada, sino plena y pura realidad.

¿Dos mundos? Pero aquella realidad más plena no hay que representársela como totalmente separada, según el esquema de los dos mundos. Para Platón se da también una unidad del ser. Pero distingue en este único ser múltiples modalidades: el ser de la imagen, el ser de las cosas de la naturaleza y del arte, y el ser de las ideas. El último es la realidad más sólida, el «verdadero» y auténtico ser, por cuya presencia (παρουσία) el otro ser tiene también ser, participa del ser (μέθεξις), como él dice. Se nos descubre en la propia experiencia del espíritu y de sus verdades y valores eternos. En la Edad Media se lo llamará *habitus principiorum*, y se verá en él una cierta «participación de la luz divina». Con este espíritu el hombre se coloca sobre toda experiencia espacio-temporal en un mundo intemporal, sin perder este nuestro mundo sensible, ni volar a otro completamente distinto, totalmente ininteligible. Al contrario, conoce entonces a ese mundo sensible en su fundamento. Hay en Platón una cierta inmanencia de lo trascendente. La teoría de las ideas es un análisis de la modalidad. Como

asegura expresamente Platón (por ejemplo, en *Timeo*, 51bs), fue esa convicción crítica (adquirida en el trato con este mundo de la experiencia) de que lo dado sensiblemente es inseguro y vacilante, y los datos del espíritu, al contrario, seguros y eternos, lo que le llevó al convencimiento del mundo de las ideas; si la razón es algo distinto de la intuición sensible, su objeto correspondiente, al ser noético-eidético, será el ser seguro y verdadero. Él descubrió estos modos del ser en y por el ser mundano, los sacó de él y los llamó ideas. Fue un análisis de la modalidad; esto es todo su χωρισμός.

Contenido del mundo de las ideas. Por lo que toca al contenido de este mundo de las ideas, Platón al principio habló de las ideas de lo bueno en sí, de lo bello en sí, de lo justo y de otras ideas éticas y estéticas. Pero ya en el *Fedón* aparecen también ideas de relaciones lógicas y ontológicas, como la idea de lo igual, de lo diverso, de la oposición y finalmente ideas de todas las esencias en general. Con ello se ha extendido la doctrina de las ideas a todo el campo del ser, aun al terreno de la naturaleza y del arte, pues la esencia se encuentra en todas partes. Cuando en el *Parménides* (130cd) y en el *Sofista* (227ab) Platón se muestra como constreñido a admitir a la fuerza ideas tales como del pelo, de la inmundicia, de los piojos y de otras cosas del mismo jaez, descubre uno hasta qué punto la teoría de las ideas originariamente fue una teoría de ideales, pero tampoco se ha de pensar que en los diálogos de la vejez haya cambiado esencialmente el carácter de dicha teoría. Expresa sólo con más nitidez lo que ya en el *Fedón* hubiera podido decir; pues la idea allí ya lo es todo, sin excepción, es lo que nosotros «sellamos» con el «en sí» o con la «esencia», es decir, con una determinación de esencia (75d).

¿Idea de Satán? Consiguientemente habría que admitir, como ha dicho M. Scheler, hablando a nuestro modo, también una idea de Satán. ¿Encaja realmente tal cosa en el mundo de las ideas? ¿Se derivará en último término de la idea del bien? Tocamos de nuevo, como ya antes lo hicimos (pág. 116), el problema de si debe decirse que todo ser es realmente bueno. Bien se ve aquí cómo la concepción platónica sólo tiene ante los ojos un

determinado modo de ser, el ser discriminado, mirado como «verdadero» y «bueno» por el espíritu, que se siente en ello como una especie de razón divina y creadora. Frente a este ser de pleno derecho, el ser de Satán se hunde en la realidad de la noche y de las tinieblas, que es aún una realidad, entre el ser y el no ser, pero no un ser auténtico. En la medida en que este ser caído presupone e incluye un ser, del que se ha alejado, pues sin él sería pura nada, se puede todavía hablar aquí de algo ideal, por lo que Agustín pudo decir, en sentido platónico: «proinde, nec ipsius diaboli natura, inquantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam fecit» (*De civ. Dei*, XIX, 13).

El mundo de la ciencia. El mundo de las ideas, siendo, como es para Platón, el verdadero mundo, es el mundo de la ciencia y de la verdad. Recordamos bien aquel pasaje antes citado del *Fedón*, según el cual el alma, cuando enteramente a solas (αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν) trata de conocer el ser, queda libre de error, pues se mantiene entonces en la región de los objetos siempre idénticos a sí mismos. «Y este estado suyo se llama saber» (79d). En el mundo de las ideas la verdad está como en su propio elemento, y en él se cumplen perfectamente los enunciados científicos y las leyes. En el mundo de la experiencia sensible no sucede así. Protágoras había dicho (frag. 7, Diels) que el teorema de la tangente no es válido porque ésta toca siempre en más de un punto la línea del círculo que trazamos. Tiene razón, en cuanto al mundo de las apariencias, y sin embargo el principio sigue siendo verdadero y exacto. Con ello tenemos una prueba más de que hemos de admitir otro mundo de objetos distintos del sensible y extenso, a saber, el mundo de objetos ideales. Y no es esto exclusivo de la matemática. Toda la ciencia de la naturaleza cuenta con tales valores medios, irreductibles a las modalidades e impurezas de los casos individuales de la experiencia. Pero ya con ello nos hemos despegado en algún modo del mundo de la pura facticidad. De lo contrario, habíamos de plegarnos irremisiblemente a los hechos particulares fácticamente encontrados. Sólo éstos se nos dan positivamente. En cambio, por medio de los valores medios superamos el dato positivo. Si queremos, por ejemplo, comprobar experimentalmente el peso específico del antimonio, seguramente los casos examinados nos darán

algo que no es precisa y exactamente el 6, 72 que figura en las listas de pesos específicos. Tropezaremos con números un poco mayores o un poco menores que aquél. De hecho, la comprobación experimental y positiva no nos da más que esos casos así fácilmente registrados. Pero en ese conjunto de casos calculamos cuidadosamente el valor medio, aquí el peso medio, y un valor tal así determinado y aceptado por nosotros resulta como un golpe de Estado frente a la realidad sensible y sus derechos. Se instituye así un cierto mundo ideal, normativo, válido, y se le pone en lugar de lo positivamente experimentado y dado. Tal ocurre en todas las conclusiones o comprobaciones de las ciencias naturales y no sólo en las ciencias ideales. Platón ha sido el primero en descubrir este mundo de la ciencia y de la verdad, el primero en romper con la opinión vulgar, adoptada también por el sensismo y el positivismo, de que el objeto de la ciencia es pura y simplemente el mundo de la apariencia inmediata, sensible. Mucho antes de que a los neopositivistas de Viena se les hiciera problemático el llamado «objeto inmediato», sobre el que se había empeñado en fundar la ciencia el positivismo, ya vio Platón que, para la ciencia, no hay tal objeto «inmediatamente dado en la experiencia sensible».

Mito de la caverna. Modos del ser. Platón ha expresado su pensamiento, sobre la verdad y la realidad de un modo intuitivo en el libro VII de la *República* (514s) mediante su célebre mito de la caverna. Nos ocurre a los hombres —se dice allí— exactamente lo mismo que a unos cautivos que se hallaran en lo profundo de una caverna subterránea, y que desde su nacimiento estuvieran encadenados a un poste de forma que nunca pudiesen volverse y necesariamente tuvieran sus rostros vueltos hacia la pared opuesta a la entrada de la cueva. A espaldas de ellos, a la entrada, corre a todo lo largo de la caverna un muro de la altura de un hombre. Detrás de este muro, en la parte de fuera, arde una hoguera. Si entre el fuego y el muro discurrieran de acá para allá hombres que llevaran en sus brazos levantados imágenes, estatuas, figuras de animales, herramientas, etcétera, de modo que estos objetos rebasaran la altura del muro, ocurriría que la sombra de estos objetos, producida por el resplandor del fuego, iría a proyectarse en la pared del fondo de la caverna, e igualmente llegaría a los

oídos de los cautivos el confuso eco de las voces de los hombres que detrás se mueven. Como los cautivos jamás han percibido otra cosa que las sombras proyectadas delante de sus ojos y el eco de las voces, tendrían por verdadera realidad aquellas imágenes y sombras de los objetos. Si de pronto pudieran volverse y ver los mismos objetos al claror del fuego, cuyas sombras eran hasta entonces lo único que contemplaban, y percibir las voces mismas en vez del sordo murmullo, quedarían ciertamente asombrados ante esta nueva realidad. Y si suponemos que les es dado salir totalmente de la cárcel subterránea y ver a los hombres, a los animales y a las cosas verdaderas a la luz del claro sol, en vez de las meras imágenes de los objetos paseados a lo largo del muro, quedarían sin duda ofuscados ante la realidad tan nueva que ahora se les ofrece. Y si suponemos todavía que aquellos hombres privilegiados volvieran a la caverna y relataran a sus compañeros de cautiverio lo que acababan de ver y les quisieran convencer de que lo que allí se ve y se oye no es la verdadera y auténtica realidad, es muy seguro que no encontrarían fe en sus palabras y que serían objeto de burla. Y si alguno intentara librar a los cautivos y sacarlos a la luz y claridad del verdadero mundo, puede que le costara la vida. Y sin embargo, es preciso sacar a los cautivos de su caverna.

El ser verdadero. La misión primera del filósofo es liberar al hombre del mundo de las apariencias y de las imágenes y conducirlo al verdadero ser. Este verdadero ser no es precisamente el llamado mundo real, el mundo espacial y temporal alumbrado por la luz de este sol terreno. Este mundo no es sino imagen. El verdadero mundo es el mundo de las ideas, el mundo que de verdad es. Una primera copia o imagen de él corresponde a los objetos que se movían llevados por hombres a lo largo del muro detrás de los cautivos, es el mundo espacial y temporal. Una imagen y copia de este último, y por ende imagen de imagen, correspondiente a la sombra proyectada en la pared de la caverna, es el mundo de la imitación, el arte.

«*Hipótesis*». El núcleo central de esta comparación no es sólo la idea de que se dan diversos estratos de ser, verdaderas modalidades, sino además el otro concepto de que un estrato descansa sobre otro, de tal modo que la

fundamentación va de arriba abajo; lo superior es siempre un ser más pleno, que funda lo que de él depende. Los seres concretos, que son meras sombras, descansan sobre el ser espacial temporal del mundo físico y real; éste, a su vez, se apoya en el ser ideal. A su vez éste, como hemos de ver en seguida, depende del absoluto. Aquello sobre lo cual algo descansa, en función de lo cual solamente puede ser pensado y ser, es para Platón «supuesto» (ὑπόθεσις), es decir, un ser que se ha de presuponer primero para que se pueda dar otro. En Platón algunas veces «hipótesis» significa también una proposición admitida provisionalmente, pero en su ontología hipótesis es fundamento del ser. Si existe un ἀνυπόθετον (sin hipótesis), existe también el ὑπόθετον (lo fundado y las ὑποθέσεις). La idea es allí la más importante.

Lo absoluto. Idea de las ideas. Esta idea del supuesto o hipótesis no se limita a la relación de los diversos estratos de ser entre sí, sino que alcanza también a la relación de las ideas unas con otras (*Rep*. 509s). Hay ideas subordinadas que dependen de otras superiores, las cuales les sirven de fundamento y como de soporte. Y como de nuevo aquellas superiores dependen de otras más elevadas y éstas a su vez de otras, llegamos en este proceso de fundamentaciones a ideas cada vez menos numerosas, pero más ricas y de mayor comprensión, hasta que llegamos a la cúspide de la pirámide, a la *idea de las ideas*, de la que todas las otras ideas dependen, porque, comprendiéndolas a todas, a todas funda. Como el sol en el reino de lo visible confiere a todas las cosas ser, vida y posibilidad de ser vistas, así la idea de las ideas confiere en el mundo invisible a todas las cosas el ser y la cognoscibilidad. Y ella misma no depende ya de nada. Es lo absoluto (ἀνυπόθετον : *Rep*. 510b; 511b), lo suficiente en sí (ἱκανόν *: Fedón*, 101e). Por ello no es un ser en el sentido de los demás seres. Para todos los otros seres se necesita un fundamento, lo absoluto es de otra naturaleza, es por sí mismo, y se sitúa por ello mismo más allá del ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), sobrepujando en poder y en dignidad a todo lo demás. Con ello hemos llegado por otro camino a la *idea del bien en sí*, a la que habíamos ascendido antes siguiendo la problemática del valor ético.

Estela de influjos. Con esto hemos tocado el primer esbozo histórico-genético de una serie de actitudes y posiciones doctrinales que se repiten a lo largo de toda la *historia de la filosofía*. Más o menos íntimamente, enlazan con la concepción platónica aquí expuesta la distinción entre ser absoluto y ser contingente, la distinción del ser a se y ser *ab alio*, el concepto de una *ratio sufficiens* para todo ser y la exigencia de un supremo fundamento del mundo, la prueba de la existencia de Dios por la causalidad y la contingencia, la identificación del concepto de Dios con el concepto de *summum bonum*, la concepción de Dios como condensada «implicación» del mundo, y del mundo como «explicación» de Dios, el concepto de emanación, la fórmula uno y todo (ἓν καὶ πᾶν), la prueba de la existencia de Dios por los grados de perfección, el concepto del *ens summe perfectum*, etcétera.

Dialéctica. Si en la metafísica platónica todo ser vive y recibe su inteligibilidad de la idea superior de la que depende, es natural que se presente como la primerísima tarea del filósofo el sacar en claro las ideas que están encerradas o implicadas en cada ser, mostrar la riqueza de su contenido y al mismo tiempo sus derivaciones y ramificaciones. Así surge la dialéctica platónica. Es la explicación del ser mediante el logos como fundamento del ser.

Lado lógico. En la dialéctica platónica se suele ver, ante todo, el lado lógico, y particularmente los diálogos de última hora ofrecen rico material para revelar en este interés dialéctico de Platón un sentido lógico. Así es, en efecto, y hay que convenir en que la idea de Platón tiene aquí ante todo una significación lógica. Es un concepto y expresa como tal una serie de contenidos lógicos mediante los cuales se caracterizará una esencia como tal (ποῖον) por oposición a cualquiera otra esencia (ἓτερον). Como concepto universal puede la idea traducir una noción de género o de especie, y con ello se la adivina en seguida enlazada con otros conceptos lógicamente superiores, inferiores y colaterales. Mostrar esta interconexión de los conceptos (κοινωνία τῶν γενῶν) es la tarea propia de la dialéctica. «Dividir por géneros y no confundir dos formas distintas ni tomar por dos

diversas la que es sólo una, ¿no es éste el oficio de la ciencia dialéctica? […] El que sea capaz de esto advertirá en seguida una forma única repetida en muchas cosas, y sabrá discernir muchas formas diversas que una forma única cubre exteriormente; verá, por otra parte, que una forma puede tener conexión con todas las demás y, finalmente, que muchas formas son absolutamente opuestas entre sí; esto es sencillamente saber discernir según sus géneros, cuáles pueden entre sí convenir y cuáles no» (*Sofista*, 253d). En este proceso puede seguirse un orden descendente «dividiendo» el concepto universal genérico en sus especies inferiores, y éstas en otras inferiores hasta llegar al individuo ya «indivisible», y tenemos la operación denominada διαίρεσις. Ejemplo de ella es la definición de pescador, cuidadosamente elaborada en el *Sofista* (219as). O bien se sigue un orden inverso, es decir, ascendente, extrayendo de lo particular lo universal y de éste otro universal superior y así hasta llegar a la idea más universal que comprende en sí absolutamente todo ser; y ésta es la operación propia y estrictamente dicha «dialéctica».

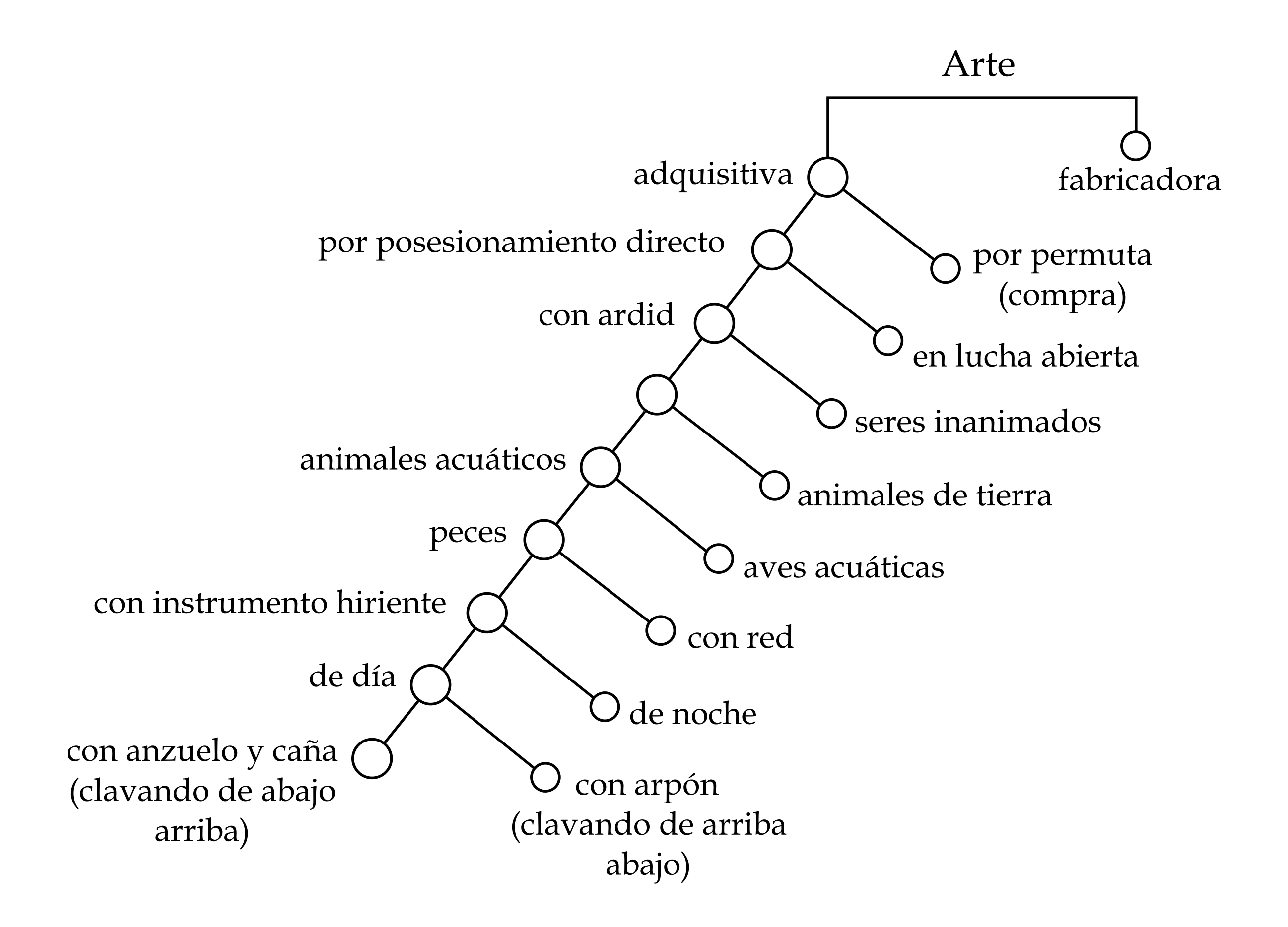
Sentido metafísico. Pero a Platón le ha preocupado, aún más que el aspecto lógico de los contenidos y conexiones lógicas de las ideas, su lado metafísico, el logos como «hipótesis», como *fundamento y soporte del ser*. Su dialéctica está al servicio de su metafísica. Si Platón se ha ocupado de problemas lógicos en los diálogos de vejez, no ha significado esto una ruptura con su primera concepción filosófica, sino en todo caso una explicitación y un desarrollo de lo ya antes iniciado por él. Si se dan ideas tal como son presentadas en los diálogos de madurez, por ejemplo, en el *Fedón*, en el *Banquete* y en la *República*; si las ideas son el fundamento ontológico de otros seres y en el decurso de esta concatenación vamos de idea en idea ascendiendo a fundamentos del ser cada vez más universales y extensos cuanto más subimos en la jerarquía de escalonados estratos del ser, si finalmente hay una idea de las ideas que es la última y suprema fundamentación de todo ser, es bien comprensible que Platón tenga al fin que enfrentarse con el andamiaje de este logos que sostiene todo el edificio. No es un simple juego de conceptos sólo por los conceptos, como puede imaginarse un puro juego de números, sino que se trata aquí de la

explicación filosófica de todo el ser sobre la base de una estructura ideal del mundo. Dialéctica equivale aquí a física «pura», a biología «pura», a antropología «pura», puesto que nos da las verdades a *priori* para todos los campos de la ciencia y con ello los más fundamentales nexos estructurales del ser. Y finalmente Platón apuntará a darnos la huella de Dios en el todo, puesto que nos habitúa a mirar todas las cosas del mundo en su conjunto y a ver en todo la presencia (παρουσία) de la idea de las ideas, de la idea del bien. La dialéctica platónica, como puede deducirse del pasaje de la *República*, 511, vendría a ser un *itinerarium mentis in Deum*, si bien Platón no mienta expresamente a Dios, sino a la idea del bien. El hombre sube de εἶδος en εἶδος por sus escalas hasta el ἀνυπόθετον, pues si todos los estratos están como sostenidos por él, a él llevan, y de él a su vez es dado descender y de nuevo encontrarle en las capas inferiores, ya que todo ser deriva de él su interna riqueza y por ello es «sostenido» (ὑπόθεσις) por él. La constitución política de Platón exigía de los reyes y gobernantes filósofos que se adiestraran en la íntima penetración del mundo de las ideas, en los últimos nexos metafísicos del ser, y se acostumbraran a ver en toda la realidad mundana los destellos de la idea del bien y la mostraran a los demás, de modo que contemplando estos modelos eternos cada uno pudiera fundar su propio yo en la verdad y en la rectitud. Así para Platón la dialéctica es algo más que pura lógica; en su sentido más propio es además metafísica, y se convierte a la par en la base sustancial para la ética, la pedagogía y la política.

Lo uno y lo múltiple. La dialéctica significa para Platón el conato de solución a los grandes problemas metafísicos del heraclitismo y el eleatismo. Para el primero, sólo se da lo múltiple, no lo uno y universal. Para el segundo sólo existe lo uno idéntico, mientras lo múltiple y lo diverso caería en la categoría del no ser. Basta pasar la vista por el diagrama de una diáiresis platónica para comprender al punto cómo ha pretendido Platón salir victorioso de las dificultades que erizaban el problema. Escogemos como ejemplo la determinación dialéctica del concepto de pescador de caña que desarrolla Platón en el *Sofista* (219as) dividiendo en

sus partes el superior concepto de arte y éstas a su vez hasta llegar al concepto buscado.

Si se examina atentamente el análisis de los conceptos, se observarán tres cosas. Primero, que tiene un verdadero sentido hablar en toda multiplicidad de una cierta unidad, ya que el género comprende en sí todo lo que cae debajo de su generalidad; y tampoco carece de sentido hablar de una multiplicidad, pues junto a lo genérico tiene también su puesto lo particular. En segundo lugar, hay motivo para considerarlo todo como idéntico, en razón de que todo lo que se dice múltiple participa por su esencia de la especie y de la idea y, a través de ella, posee cierta identidad; si bien, por otra parte, el esquema y desmembración lógica en conceptos escalonados muestra claramente que junto con la idea esencial e idéntica hay prendido a ello una multiplicidad diferenciadora de notas más o menos entrañadas en la esencia. Y finalmente aparece claro en qué sentido se puede decir con verdad de todo ser que es al mismo tiempo un no ser. Con respecto a lo otro que no es él, puedo yo efectivamente pensarlo como un no ser, pues de hecho no es aquel otro.



Una vez penetrado así el misterio de la comunidad de las ideas (κοινωνία τῶν γενῶν), estaremos en disposición de comprender que la solución al problema no consiste en elegir entre las posiciones alternativas y exclusivas de Heráclito y Parménides, el uno o lo múltiple, lo idéntico o lo diverso, sino más bien en una integradora suma de los dos aspectos extremos. Cada uno de los dos partidos en juego ha tocado una parte de la verdad; ambas posiciones pueden salvarse; se da *tanto* lo uno *como* lo múltiple; lo idéntico como lo diverso; el ser como el no ser. Y la base de síntesis que tiende el puente entre los dos extremos es la idea de participación. A la luz de ella Platón mira lo idéntico sin cerrar los ojos a lo diverso.

Significados de la idea. Concepto, esencia, ideal, causa, fin. Con lo dicho podremos ahora fijar fácilmente los varios significados que tiene la idea en Platón. Del significado lógico ya hemos hablado anteriormente; la idea es el

concepto universal (λόγος), un vehículo mental, por tanto; es su herencia socrática. Pero el «concepto» no se ha de entender, al modo nominalista, como una suma de notas, sino como una forma unitaria, espiritual, intuible, que tiene validez universal por relacionarse con el objeto. Esto se advierte al punto en el segundo significado; la idea es siempre también *esencia* (οὐσία); denota, pues, la cosa misma en su verdadero ser (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα). Ya quedó asentado que este ser es un ser ideal. Por eso la idea es, en tercer lugar, como un *ideal* y un *modelo*. Tanto el pensar como el ser se orientan a él. Al criticar la idea platónica Kant (*Crítica de la razón pura*, B 368s) ha querido restringir su valor, como «ideal», al terreno de lo práctico; nada podría saber el hombre de su validez en el terreno teorético, es decir, como modelo para los seres; lo que Platón considera como modelos y esencias, serán tan sólo «conceptos hipostasiados». Kant está influido en esta crítica por su peculiar concepto de la metafísica, que envuelve una separación total entre trascendencia y sensibilidad. En cuarto lugar la idea es *causa* (αἰτία). Lo es como supuesto o «hipótesis»; así es fundamento del ser. «Causa» vale aquí tanto como *ratio*. Lo fundado debe su ser a una participación en el ser de lo fundante (μέθεξις); «es» en virtud de la presencia en él de su fundamento (παρουσία). Platón hace decir a Sócrates (*Fedón*, 100as) que él no podía prometerse ninguna explicación satisfactoria del devenir del mundo con el solo recurso a las causas materiales de los presocráticos, y que hubo por ello de lanzarse a esta «segunda navegación» (δεύτερον πλοῦν) en busca de las ideas (*Fedón*, 99d). Las ideas constituyen una nueva clase de causa, causa eidética o ideal. Podemos representarnos qué sea esta causa pensando en la relación que modelo y copia guardan entre sí en el mundo artístico (ejemplaridad). El objeto copiado es en su forma (εἶδος) causa del *eidos* de la copia. El segundo participa del primero; el primero está en algún modo presente en el segundo. El *Timeo* afirma expresamente que este mundo es todo él una copia o imagen. El demiurgo lo ha hecho todo mirando y tomando como modelo las ideas eternas. Con ello tenemos ahora una quinta significación de la idea, su carácter de término y *fin* (τέλος). Por razón de él es siempre algo distinto. Es un *cuius gratia* (οὗ ἕνεκα); dicho en general, todo ser tiene un sentido y a través de este sentido se refiere a algo superior. Implica

una tendencia y apetencia (ὀρέγεσθαι, προθυμεῖσθαι) hacia lo superior en el orden de los seres; «todo lo sensible quiere ser como la idea» (*Fedón*, 75ab). En la medida en que la idea es apetecida como fin, aparece como un bien, un valor (ἀγαθόν). Con esta concepción la metafísica platónica adquiere un fundamento teleológico. Platón explica todo lo inferior por lo superior, no al revés. Según él, las especies superiores no proceden en modo alguno por evolución de las especies inferiores. Una descendencia de especies biológicas explicada meramente por causas mecánicas, como quiere Darwin, no sería para Platón una evolución, sino un caos inextricable. «Donde sólo imperan las fuerzas brutas sin orden ni sentido, no hay modo de que surja una estructura formal». Por ello toda evolución está, según Platón, guiada desde arriba, como presidida por una anticipación de sentido y de fin. Platón se declara por una morfología idealista. También asentaría como un dogma de la filosofía que «en el principio era el logos». Lo que Anaxágoras no dejó sino a medio camino, a saber, el hacer del *nous* causa final, una causa universal que domina todo el cosmos, lo ha llevado a feliz término Platón. Todo lo inferior es por algo más alto, y esto es a su vez por algo superior, y así sucesivamente hasta llegar al absoluto. Y por él es en último término cuanto es. Y así resulta el todo un cosmos, una pirámide de ser, en la que todo lo que, universalmente es se subordina a lo que está en el ápice de toda realidad. Todo en la pirámide se orienta al vértice y lo apetece y ama. De este amor vive el ser del mundo. El mismo ser no es otra cosa que un tender hacia la idea y descansar en ella como en su fin y consiguientemente tender y descansar finalísticamente en la que es la idea de las ideas. «Todo afán y todo conato es un eterno descansar en Dios, el Señor» (Goethe).

Las ideas como números. Repetidas veces y de un modo expreso Aristóteles nos dice que las ideas eran números para Platón. Efectivamente, en los últimos diálogos y particularmente en los fragmentos conservados de su perdida disertación *Sobre el bien*, del final de su vida, Platón se ha ocupado detenidamente de la relación que media entre la idea y el número.

Números ideales. Será oportuno tener delante un esquema diairético, como el anteriormente consignado tocante a la definición de pescador de caña, para que en este oscuro y muy discutido punto podamos hacer luz. Habremos de unir a ello dos consideraciones importantes de Platón expuestas en el *Político* (287c; 285as) y en el *Filebo* (16de). Según ellas, uno deberá desentrañar y dividir los conceptos del modo más exacto y escrupuloso, no arbitraria ni descuidadamente, sino con arreglo a su natural integración y composición, y según el puesto preciso que le corresponde en una disección de las nociones, como haría un anatomista en la disección científica de un cuerpo; es decir, de una idea dada hemos de sacar tantas ideas cuantas efectivamente allí se contengan, ni más ni menos. Además, quien desciende en este proceso dialéctico de especie en especie hasta la última de ellas, que no puede ser ya ulteriormente dividida en subespecies (ἄτομον εἶδος), porque debajo de sí no comprende más que individuos particulares, ha de cuidar de no dejar nunca fuera de la cuenta alguna especie intermedia ni poner alguna que no tenga allí su puesto, lo que ocurriría si no se advirtiera que en la cosa en cuestión se contiene una determinada especie o, al revés, se incluyera una especie que en realidad no está contenida en ella. Así pues, lo que de especies o ideas corresponde a cada cosa o esencia puede ser numéricamente comprobado y exactamente recontado en todo momento. En otras palabras; a toda idea le corresponde un determinado y fijo valor numérico, si se han dado escrupulosamente los pasos dialécticos para descender hasta ella desde la idea de bien en sí del uno, como luego se dirá, sin omitir ninguna ni contar de más. Toda idea podría ser inscrita, hablando con conceptos modernos, en un sistema de coordenadas, con sólo fijar sus dimensiones numéricas que miden su relación de distancia dialéctica con el primer término de la serie, el bien en sí. Este valor numérico abarca lo determinante y diferencial para aquella idea. La discrimina de lo lógicamente otro, así como también del espacio vacío, matemático o físico, como diríamos hoy; la discrimina de un más y un menos, de un mayor y un menor, como suele decir Platón. Es así lo irrepetible frente a semejante dualidad indeterminada. Tenemos con ello el número ideal. Tiene, como se está viendo, un carácter cualitativo, es, por

consiguiente, inconmensurable, y por ello no puede sin más equivaler a los números matemáticos, que se distinguen unos de otros sólo cuantitativamente, no cualitativamente, y por esa razón pueden adicionarse.

Mónadas y díadas. Junto a éste Platón admite también dos nuevos principios, el uno (ὠνάς, μονάς) y la indeterminada *díada* (ἀόριστος δυάς). Ambos principios no sólo son ingredientes de cada idea, sino que entran en composición y ejercen su virtualidad dentro del ser en general. Y dado que, a la par que explican y constituyen la esencia de cada ser particular, determinan además el punto de derivación escalonada de la idea a partir del uno originario, son ellos dos principios creadores de las ideas y del ser.

Platón y los pitagóricos. A la vista está el elemento pitagórico que se filtra en estas concepciones y que han ejercido particular influjo en el pensamiento del último Platón. De ahí que Aristóteles mencione por junto en estos contextos doctrinales a Platón y a los pitagóricos. Habrá con todo que precisar el punto de encuentro y el punto de divergencia de ambas concepciones. Platón mismo lo ha señalado con toda claridad. Mientras los pitagóricos, «estos hombres de ingenio» (*Política*, 285a), fijaron caprichosamente los números ideales constitutivos de cada cosa particular y así asignaron el número 4 a la justicia, el 5 al matrimonio, y el 7 al καιρός ; Platón exige que los números correspondan exactamente al punto de derivación ontológica de cada idea particular respecto al bien en sí o al uno.

Números matemáticos. Se podría preguntar si no se derivan igualmente los números matemáticos de un único principio. En la *Epínomis*, que contiene un buen trozo de la antes citada disertación de Platón *Sobre el bien*, se deriva efectivamente la serie natural de los números del uno y de la «dualizante» esencia de la dualidad, es decir, de la virtud duplicadora y demediadora del número 2 (990cs). Mucho hubo de discutir la antigua Academia en torno a la deducción de los números matemáticos y sus relaciones con los números ideales. Aristóteles ha hecho una detenida crítica de su maestro particularmente sobre este punto (*Met*. Μ, 6s).

El origen de la teoría de las ideas, según Aristóteles. Poseemos apuntes pormenorizados de Aristóteles sobre el origen de la teoría de las ideas en Platón (*Met*. Α, 6). «Habiendo conversado al principio con Cratilo y conocido por medio de él las opiniones de los heraclitianos de que todo lo sensible está en continuo flujo y es imposible la ciencia de ello, sostuvo en el tiempo siguiente dicha doctrina. Pero después que Sócrates […] el primero dirigió su atención a los conceptos universales y a la definición, alabándole por eso, pensó que tales conceptos y definiciones convenían a otras cosas y no a ninguna de las sensibles; pues parecía imposible ser la definición común aplicable a objeto alguno sensible, el cual siempre está en mutación; y así llamó a estas cosas ideas de los seres y dijo que las cosas sensibles estaban al margen de aquellas otras y recibían, no obstante, su nombre de ellas, pues la multitud de cosas que tiene el mismo nombre que las ideas existen por participación». Mirada en pura línea histórica, la teoría de las ideas es, como nos dice Aristóteles, un resultado de la oposición entre Heráclito y Sócrates. En Heráclito tiene su origen histórico el juicio desfavorable que le merece a Platón el mundo visible; en Sócrates la adhesión a la realidad de la verdad y de la ciencia en general, y los conceptos universalmente válidos en particular. Pero si hay una ciencia y conocimientos de indiscutible valor universal, debe darse también su correlato necesario, un objeto real pensable, la idea, como Aristóteles con razón pone de relieve. El fundamento real de este postulado y esta suposición: «debe darse un objeto correspondiente», hay que ponerlo en el realismo y el dualismo epistemológico que atraviesa y caracteriza toda la antigua filosofía, y que Parménides ha consagrado con la fórmula clásica: «Es lo mismo el pensamiento y el ser». Así surge para Platón un mundo nuevo. Está postulado por su realismo epistemológico que no puede representarse como objeto del pensamiento sino algo que es encontrado por él y que está frente a él, anterior e independientemente de él. La inmutabilidad y eterna identidad de las ideas consigo mismas fluye del mismo presupuesto. Ha descubierto en el pensar subjetivo conceptos siempre idénticos a sí mismos. Por consiguiente, los objetos que a ellos responden deberán presentar las mismas características.

El punto decisivo de la teoría de las ideas está, según esto, en la demostración de la aprioridad de nuestros contenidos cognoscitivos. En este sentido iba por buen camino la interpretación neokantiana de Platón y calaba más hondo que los críticos meramente filológicos. Pero es inadmisible la opinión de que las ideas son meras funciones del espíritu. El mundo de las ideas surge en el momento en que salta a la mirada del alma la realidad de conocimientos de validez universal, aprióricos, irreductibles a toda experiencia subjetiva, y sobre la base de una fundamental concepción realista se suponen, como cosa natural y evidente, objetos reales correlativos de aquellos conocimientos. Es bien cierto que en su nacer las ideas platónicas fueron sólo ideales éticos o estéticos. Pero se ha de pensar que justamente en ese terreno es donde para Sócrates, como hace notar atinadamente Aristóteles, y consiguientemente para Platón, lució por primera vez la verdad de los conceptos universalmente válidos.

Χωρισμός. Aristóteles asegura que las ideas en Platón están separadas por un abismo (χωρισμός) del mundo de las cosas sensibles. Las cosas sensibles estarían al margen y fuera del mundo de las ideas (τὰ δὲ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα).

Con ello el mundo quedaría escindido en dos mitades. Las ideas flotan, por así decir, sobre el mundo visible. Por ello los pensadores medievales las llaman siempre *formae separatae*, y Rafael, a tono con esta interpretación, ha pintado a Platón en su «Escuela de Atenas» con la mirada levantada hacia el cielo, como contemplando aquella «celestial región», es decir, el mundo de las ideas, mientras Aristóteles dirige su mirada al mundo sensible, tratando de conocer la auténtica realidad. Esta separación de lo universal y su sustancialización es, en la apreciación de Aristóteles, lo que distingue las doctrinas de Platón y de Sócrates. También Sócrates admitió el universal, pero lo situó dentro de la misma realidad espacial y temporal, mientras que Platón lo separó, y con ello duplicó la realidad. El mundo espacial y temporal de los sentidos participa, es cierto, según Platón, del mundo de las ideas (μέθεξις), en el sentido de que es siempre una imagen o copia del modelo ideal, y porque el demiurgo lo ha hecho todo mirando a las eternas ideas, y porque, en una palabra, cuanto de realidad tienen las

cosas del mundo visible, lo tienen de hecho solamente por participación de las ideas. Pero el mundo de las ideas siempre será el verdadero y propio mundo, el que «es» en verdad, frente al cual el mundo sensible es sólo sombra y apariencia, un medio entre el ser y el no ser. Aristóteles subraya repetidamente este hiato entre el mundo ideal y el sensible, y por ello afirma que Platón ha duplicado el mundo. Se ha discutido mucho si esta apreciación de Aristóteles corresponde realmente al sentido de la teoría de las ideas. Platón hubiera respondido: yo no he duplicado el mundo, pues el mundo visible para mí no es en realidad un «verdadero» ser. Para Aristóteles sí lo es; desde su punto de vista, pero sólo desde su punto de vista, puede hablarse de una doble realidad. Para Platón el mundo de lo sensible se hunde en una zona de inesencial apariencia. No es ser, sino sólo idea aparente. La idea no está, pues, totalmente separada, como sugiere Aristóteles. El χωρισμός tiene otro sentido; quiere tan sólo asentar que, dentro de un único orden de ser, hay varias modalidades de plenitud o fuerza de ser; no pretende establecer una teoría de los dos mundos. La alteridad apunta sólo a la distinción entre ser fundado y ser fundante. En este fundamento, en la idea, «es» todo lo que es.

Pero ¿Platón podrá efectivamente sostener esta original explicación de su mundo? ¿No será lo sensible algo más que una simple apariencia de la idea? ¿Será tan menguada su significación cuando por otra parte Platón asegura que no se da el despertar de la idea sin el concurso de lo sensible, y que sin una determinada percepción sensible no se da la excitación anamnésica de una determinada idea? Es, desde luego, indiferente que llamemos ocasión o causa a esta aportación del elemento sensible; el hecho es que en todo caso para Platón no hay conocimiento de las ideas sin él. Y si por otra parte lo sensible tan sólo es una apariencia, ¿por qué razón la idea ha de tener que aparecérsenos bajo esta forma sensible que ella no tiene en sí? ¿Por qué no cerrar en absoluto nuestro conocimiento en el ámbito de las puras ideas, puesto que ellas y sólo ellas constituyen el único auténtico mundo del ser? El orden de lo sensible ha significado para Platón una irresoluble aporía, similar al problema del mal.

Bibliografía

K. BODIN, *Lire le «Protagoras». Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, París, Les Belles Letres, 1975; F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento: traducción y comentario de Teeteto y el Sofista*, Barcelona, Paidós, [2]1991; id., *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989; H.-G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Plato's Timaios*, Heidelberg, Winter, 1974; H.-G. GADAMERy otros, *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1968; P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, París, Boivin, 1948; C. HAMPTON, *Pleasure, knowledge, and being*, Albany (NY), State University of New York Press, 1990; N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorischen in der Platonischen Philosophie* (1935), ahora en *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, de Gruyter, 1957; id., *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* (1941), ahora en *ibid.*; M. HEIDEGGER, *La doctrina de la verdad según Platón*, trad. de J. D. García Bacca y A. Wagner de Reyna, Santiago de Chile, Universidad de Venezuela, 1953; B. LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, Frankfurt, Klostermann, 1949; E. LLEDÓ, «Lecturas de un mito filosófico», en *Resurgimiento* 1, 1980, págs. 77-90; M. MIGLIORI, *Dialettica e verità: comentario filosofico al Parmenide di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1990; M. H. MILLER, *Plato's Parmenides*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1986; J. MOREAU, «L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être», en *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, París, Vrin, 1956; id., *La construction de l'idéalisme platonicien*, París, Boivin, 1939 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1986); P. NATORP, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Meiner, 1903 (reimpr. Hamburgo, Meiner, 1994); A. PREISWERK, «Das Einzelne bei Platon und Aristoteles», en *Philologus Suppl.* XXXII, 1 (Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung), 1939, págs. 83-143; G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la*

metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas», trad. de M. Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2003; L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, París, PUF, 1957; R. ROBINSON, *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, ^{2}1953; S. ROSEN, *Plato's Symposium*, New Haven, Yale University Press, 1968; D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. de J. L. Díez Arias, Madrid, Cátedra, ^{5}2001; W. G. RUNCIMAN, *Plato's later epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959; O. WICHMANN, «Idee und Idealismus in der Platondeutung», en *Kant Studien* 49, 1957/1958, págs. 401-422; P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, Habbel, 1949; J. WIPPERN (ed.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972; B. WITTE, *Die Wissenschaft von Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlín, de Gruyter, 1970.

C. El hombre

Después de considerar la actitud general de Platón frente a los problemas fundamentales de la epistemología y la ontología, abordaremos algunos aspectos más concretos de su doctrina, y primero de todo su concepción filosófica del hombre.

El hombre como alma

«Después se ha de prestar fe al legislador tanto en las demás cosas que enseña como en particular cuando afirma que el alma es algo totalmente diferente del cuerpo, y que en esta vida lo que constituye nuestro yo no es otra cosa que el alma y sólo el alma, y que el cuerpo no es sino una sombra o imagen que nos acompaña, y que bien se dice con razón ser los cuerpos de los muertos simulacros de los finados, mientras que el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros, la llamada alma, se encamina hacia los otros dioses para dar cuenta de sí» (*Leyes*, 959a). También para Platón el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero el problema está en determinar cómo entiende él la unión de esos dos elementos. El cuerpo es para el alma un vehículo y su relación con él no pasa de ser, por tanto, accidental. Consiguientemente, tampoco es equilibrado el papel y la importancia asignada a cada uno de los dos elementos; el alma es el auténtico hombre, el cuerpo es una mera sombra. Y en tercer lugar, tal unión no es precisamente una unión dichosa. El alma está confinada en el cuerpo como en una cárcel, el cuerpo significa una pesada carga para el alma. «Mientras andamos con este cuerpo y nuestra alma está conglutinada con este mal, jamás alcanzamos cumplidamente lo que anhelamos, y este objeto decimos que es la verdad. El cuerpo, en efecto, nos ocasiona mil molestias, por el necesario sustento, y luego si se juntan ciertas dolencias que nos impiden ir tras la caza del ser; nos congestiona el alma con pasiones amorosas, con deseos, temores, mil imágenes varias y con infinitas trivialidades, de suerte que puede decirse que no nos deja un momento de quieta reflexión. Pues ninguna otra cosa causa las guerras y las revoluciones y las reyertas sino el cuerpo y sus apetencias. Por la posesión de los bienes materiales, en efecto, se originan todas nuestras guerras, y esos bienes materiales nos vemos forzados a adquirirlos y a conquistarlos por razón del cuerpo, pagando tributo a sus exigencias» (*Fedón*, 66bc). Platón llega a repetir la expresión de los pitagóricos, que designaban al cuerpo como sepulcro del alma (σῶμα - σῆμα). Así comprenderemos sus

amonestaciones de no entrar en tratos con el cuerpo ni cuidar de él, sino sólo en lo estrictamente necesario, y de no dejarnos invadir por él y por lo que a él toca, sino más bien mantenernos puros y como a distancia de él, «hasta que el dios nos libere totalmente de él».

Todo el interés de Platón se centra en el alma, y su antropología filosófica es esencialmente psicología. Oigamos, pues, su respuesta a los trascendentales problemas del origen, la naturaleza y el destino del alma. Mucho habrá de ropaje mítico en su doctrina, pero no nos será difícil descubrir debajo de esa corteza poética el meollo filosófico.

Origen del alma

El origen del alma está en manos del demiurgo. Él es quien aporta «la semilla y el comienzo». El alma humana no es deducida del alma del mundo como una parte de ella, o como efluvio o brote suyo. Se emplean en su composición, es cierto, las mismas dos partes cuya «mezcla» constituye el alma del mundo, a saber, lo indivisible, eterno e invariable, por un lado, y lo divisible y lo variable, por otro, si bien no en la misma proporción; en todo caso, las almas de los hombres son hechas por el mismo demiurgo, autor del alma del mundo (*Timeo*, 41s). Por tanto, Platón no es emanantista ni panteísta. Cada alma es algo individual, cada una tiene su estrella, allí tiene ella su patria y hay tantas almas como estrellas; allí las ha uncido el demiurgo como a un carro y les ha infundido una mirada sobre la naturaleza del todo y con esto han quedado reveladas para ellas las inmutables leyes y destinos de las cosas. No hay que ver en esto una genialidad astrológica de Platón, sino una expresión de su íntima persuasión de que el alma, por su naturaleza, conoce a *priori* las eternas verdades y valores, y puede prescribir al mundo y a la vida sus caminos ideales. También es de opinión Platón que la contemplación del cielo estrellado llena el ánimo del hombre de una admiración siempre nueva y le infunde un deseo de normas supratemporales.

Tal es el alcance de la obra del demiurgo en el nacer del alma; si todo cuanto es ella viniera de la acción efectiva del dios, habría salido de sus manos como algo totalmente divino; y esto no cabe decirlo del alma humana. Así pues, luego de su formación inicial el demiurgo entregó el alma a los «dioses creados», es decir, a la Tierra y a los planetas, «a los instrumentos del tiempo», para que pusieran a las almas en la existencia, las envolvieran con un cuerpo, suministraran alimento y desarrollo a los hombres y las recogieran de nuevo cuando partieran de esta vida. De este modo se dio el primer nacimiento del alma en este mundo espacial y temporal. Porque seguirán todavía otros nacimientos, como en seguida veremos.

Naturaleza del alma

Alma y espíritu. Ante todo hemos de fijar qué se deduce ya de lo dicho para determinar la esencia del alma. El alma es para Platón, como se colige de su doctrina sobre la inmortalidad, una esencia invisible, inmaterial, espiritual y supraterrena; y esto tanto el alma del mundo como el alma humana. Esto es lo que entraña la doctrina de que el alma ha sido hecha por el demiurgo. Lo que él ha creado es un ser inmortal. Solamente cuando el alma ha sido entregada a los «instrumentos del tiempo» se une con el cuerpo, y entonces es cuando tienen su comienzo las percepciones sensibles. La inmortalidad del alma junto con su inmaterialidad constituyen el tema del *Fedón*; su patria supraterrena y su naturaleza, el tema del *Fedro*.

Alma y sensibilidad. Contra la inmaterialidad del alma parece estar el hecho de que también habla Platón de un alma sensible. En efecto, los «dioses creados —dice él— formaron alrededor del alma un cuerpo mortal, y le dieron por vehículo todo el cuerpo y también otra especie de alma, la mortal, que encierra en su seno terribles y necesarias pasiones, primero la concupiscencia del placer, máximo incentivo del mal, después las enfermedades y el dolor, que ahuyenta la dicha, luego la temeridad y el miedo, locos consejeros ambos, y la implacable ira, la esperanza fácil de engañar, y sobre todo esto, la sensación, sin la luz del logos, y la pasión del amor, que a todo se atreve; y así por una cierta necesidad configuraron el alma mortal» (*Timeo*, 69cd).

¿Unidad del alma? El hablar de otra alma, sensible y mortal, no quiere decir que en el hombre haya de hecho más de *un alma*, sino que expresa sin duda lo que bajo otra forma enseña Platón en la *República* sobre las *tres partes del alma*. La racional o espiritual (λογιστικόν), que se muestra en el pensar puro y contemplar suprasensible; la irascible (θυμοειδές) a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor, la esperanza; y la concupiscible (ἐπιθυμητικόν), en la que tienen su asiento

el instinto de la conservación y el apetito sexual, así como el placer, el desagrado y el apetito del descanso. No obstante distinguir en el *Timeo* y aun localizar estas partes del alma en la cabeza, en el pecho y en el vientre, respectivamente, Platón en realidad no admite nada más que una única alma en el hombre. Éste consta de alma y cuerpo, no de almas y cuerpo. Esta unidad del alma humana aparece con particular relieve en el *Fedro*, donde el alma humana se compara a «la potencia reunida en un esfuerzo único del tronco de caballos de un carro de carrera junto con su auriga» (246s). El auriga es el alma espiritual; los dos corceles son las otras dos partes del alma; el corcel noble, la irascible; el indolente y falso, la concupiscible. Pero si el alma se nos pinta compuesta y como resultante de aquellas tres fuerzas, parece peligrar su inmaterialidad, pues habrá que incluir en ella la parte sensible, material. Por otro lado es evidente que para Platón el alma es algo inmaterial. ¿Cómo conciliar esto? Sin duda de este modo. Para él la propia y verdadera alma es tan sólo la que él designa como alma espiritual. Esto se ve claro en el *Fedón*. El alma espiritual e inmortal de la que en aquel diálogo se trata está libre de todo elemento sensible. Cosa esta no posible en este mundo, es decir, mientras está en él, pero será tal después de la muerte. Y así comprenderemos que el hablar de las otras dos partes inferiores del alma obedece tan sólo al hecho tenido en cuenta por Platón de que nuestra alma espiritual está aquí unida al cuerpo. Los neoplatónicos discutirán largamente sobre si el alma sensible sobrevive o no sobrevive a la muerte del cuerpo. Jámblico responderá afirmativamente; Plotino, Porfirio y Proclo lo negarán. Platón se alineará con estos últimos, pues para él el término «alma sensible» viene tan sólo a dar expresión a la idea suya de que el alma espiritual no sólo tiene operaciones como puro espíritu, sino que también actúa sobre un mundo sensible al que tiene que dar su forma. Esto último es una «desgracia», podría decir él, porque su ideal sería poder atribuir al hombre exclusivamente lo espiritual, concebirlo como un puro espíritu asiento de la razón, del logos, pero tiene suficiente sentido de la realidad para ver que hemos de contar en este mundo con el elemento corpóreo y sus sensaciones y apetencias. Platón no es materialista ni sensista, pero tampoco hay que ponerle en línea con los puros espiritualistas y panlogistas. Ocupa un puesto medio de cierta ecuanimidad, bien que no se

puede hablar de un perfecto equilibrio, ya que es patente su inclinación por el lado de lo espiritual; todo lo del sentido es para él algo oscuro, opaco, enigmático, sólo conjeturable por fe insegura, y en todo caso no puro ser. Pero lo que no ha podido Platón es suprimir esa indefinida zona, y de ahí su teoría de las «partes del alma» irascible y concupiscible.

Proyección histórica del problema. Con esta posición, Platón ha inaugurado en el campo de la psicología una problemática filosófica que durante siglos ha ocupado al pensamiento occidental. Por un lado, distinción entre sensibilidad y espíritu; aquélla atribuida también a los animales, y en el hombre incluida en el alma, y esta alma toda identificada con el espíritu; por otro, distinción de potencias anímicas superiores e inferiores dentro del hombre, tanto en el conocer como en el apetecer. Esta actitud de balanceo hace que unos se vean impulsados hacia el monismo, bien de signo materialista, hasta no ver en el espíritu más que una sublimación del sentido, bien de signo espiritualista, hasta no ver en la sensación sino un concepto borroso; y hace que otros se esfuercen por salvar el dualismo, cuyos extremos se anudan con un puente de unión, que será la teoría de la unión sustancial en unos, la interacción recíproca en otros, el ocasionalismo, el paralelismo, etcétera; todas estas aporías han tenido su origen histórico en la mirada sutil de Platón, que abrió un abismo de separación entre el sentido y el espíritu, por una parte, mientras por otra admitió una única alma en el hombre, y ésta la espiritual, que lleva en sí el verdadero ser del hombre total.

El alma, principio vital. Junto a esta significación, como sustancia espiritual, en Platón el alma es algo más, a saber, principio de movimiento y vida. La filosofía antigua distingue dos clases de movimiento: uno extrínseco, mecánico, recibido de fuera por impulso externo, otro espontáneo, emanado de la propia fuerza, interno, por sí mismo.

Vida como automovimiento. Este automovimiento se advertía dondequiera hubiese vida, no sólo en el hombre, sino también en los animales y aun en las plantas. Automovimiento o vida son atribuidos al alma. «El semoviente significa enteramente lo mismo que lo que designamos en general con el

nombre de alma». «¿No admitiremos que existe la vida allí donde percibimos actividad del alma?» (*Leyes*, 895s; *Fedro*, 245). El alma, pues, es ahora principio vital, no ya sólo espíritu y conciencia. Junto a su función psicológica tiene también un papel cosmológico.

El alma, como principio del movimiento. El alma es el principio de explicación de la vida en el mundo, más aún, de todo movimiento en general; todo movimiento extrínseco habrá de reducirse en último término a un automovimiento. Éste es el primero, el originario y base de todos los demás. Lo psíquico queda así constituido en una ἀρχή ontológica: en la medida en que el ser es movimiento y vida, es también alma. De nuevo tenemos un «en el principio era…» y ahora hay que decir: En el principio era el alma.

Influjos. Nuevamente se proyecta con esta doctrina el pensamiento platónico a lo largo de los siglos. En Platón existen ambas concepciones del alma, una junto a otra, ciertamente no sintetizadas en una posición de equilibrio. La síntesis la hará Aristóteles. En éste el automovimiento se convertirá en principio fundamental de su metafísica, el primer motor inmóvil cuya esencia es la pura espiritualidad (νόησις νοήσεως). Y en el ámbito cósmico el alma será ἐντελέχεια y, como tal, también principio de vida en todos los órdenes de lo orgánico, aun allí donde no luce el espíritu. Así pensará también la escolástica. En la Edad Moderna, desde Descartes, quedará eliminada la segunda significación; el alma será sólo conciencia. Pero con el advenimiento del vitalismo reaparece de nuevo aquella significación, y en la filosofía de la vida, particularmente en Ludwig Klages, se cargará el acento en ese aspecto, hasta el punto de que la primera significación del alma, como espíritu, se desvanecerá. El alma será cabalmente lo opuesto al espíritu, y el espíritu será justamente el adversario del alma. Para los antiguos, en cambio, no surgía aquí ninguna especial dificultad. El alma era a la par las dos cosas, espíritu y vida.

El alma como μεταξύ. Si el alma es vida y movimiento, queda convertida en un punto medio (μεταξύ) entre la idea y el mundo sensible. El alma humana, en cuanto espíritu, es el lugar del conocimiento de las ideas. En

cuanto alma sensible, en cambio, es al mismo tiempo el lugar donde fluyen los contenidos de la αἴσθησις, que por una parte tienen la función de despertar las ideas, y por otra han de ser leídos e interpretados a través de las mismas ideas. El alma es el puente de unión entre ambos mundos opuestos. Lo mismo ocurre al alma del mundo. También es ella el lugar de las ideas, de las ideas según las cuales ha sido hecho y estructurado el mundo. En cuanto tal, fue ella anterior al mundo. Pero en cuanto primer movimiento y causa de todo otro movimiento, y por ello unida naturalmente a los cuerpos, constituye a su vez un puente de unión entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. En virtud de ella, las ideas presiden el mundo corpóreo y prestan a éste los rasgos de su estructura. Por medio del alma y sólo por ella es dado a la facultad sensible del hombre y al mundo sensible participar de las ideas; y esto justamente en cuanto que el alma es al mismo tiempo espíritu y movimiento. La doctrina de las partes del alma sólo pretende simbolizar esta transición de lo espiritual a lo sensible. Representa por ello una superación del dualismo, del χωρισμός. Esto se puede ver bien en el *Timeo*, donde expresamente se concibe el alma apetitiva como principio vital (77ab).

Sería digno de saber cómo pudo Platón reunir en el alma esos dos elementos, espíritu y movimiento. ¿Qué tienen de común?

Destino del alma

Encarnación. Una concepción típica del pensamiento platónico es la doctrina de la transmigración de las almas. Una vez salida de las manos del demiurgo, el alma es entregada a los «instrumentos del tiempo»; experimenta su primera encarnación en esta nuestra tierra. Este primer nacimiento es igual para todas las almas; ningún alma queda en este primer paso desfavorecida. Al final de esta primera vida el alma, junto con el cuerpo, se presenta ante el juez de los muertos para dar cuenta de su vida en este mundo. Según el resultado de este juicio pasa a formar parte del cortejo de los bienaventurados o es trasladada a lugares de castigo en regiones subterráneas. Mil años dura esta peregrinación, después de los cuales tiene lugar el segundo nacimiento.

Elección de la vida futura. Ahora cada alma se escoge la suerte de su vida futura. Desde las regiones del más allá las almas irrumpen en el prado de asfódelos para hacer la elección; solemnemente anuncia un heraldo: «¡Efímeras almas! Empieza un nuevo periodo mortal para todo vuestro mortal linaje. No será un demonio el que elija vuestra suerte, sino que vosotras elegiréis vuestro demonio. A la que le toque en suerte elegir primero escoja el género de vida del que ya no se mudará. La virtud no es patrimonio de nadie; según que cada uno la honre o la vilipendie, así recibirá de ella más o menos. La responsabilidad cae sobre el que elige, no sobre Dios» (*Rep*. 617d).

Justamente en la elección del género de vida está el máximo peligro para el hombre. Muchos se eligen un destino que les aparece radiante y hermoso como el de un gobierno tiránico, y luego vendrán con dolor a comprobar que a ese destino está vinculada la suerte de devorar a sus propios hijos. Entonces son los lamentos y los denuestos a la deidad. Y Dios no tiene la culpa; somos nosotros los que elegimos tal destino. La virtud no tiene dueño, es decir, cada cual tiene en sus manos el adquirirla. Si no lo hace, es porque prevalecieron «la sinrazón y la codicia». Y la

decisión en la elección ha estado en sus manos, porque el alma en su vida anterior en este mundo se condujo y configuró su ser de tal manera que ahora ha elegido de un modo ajustado y como connatural a aquel proceder. La mayoría de las almas hacen su elección de conformidad con sus costumbres en su anterior existencia mundana (*Rep*. 620a). Por libre elección ocurre que un hombre en su segundo nacimiento reciba la naturaleza de mujer; en la vida anterior, en efecto, había dejado dominar a la sensibilidad sobre la razón y fue un afeminado. Áyax se decide por un león; es que antes había vivido como un animal de presa. Tersites se hace mono; es que ya antes el charlatán y bufón fue un mono. Lo que importa, pues, es que en nuestra vida en este mundo el auriga de nuestro carro, el espíritu y la razón, mantenga siempre firmes las riendas en la mano, domeñe todo lo irracional y afectivo, sentimientos, estados de ánimo, pasiones y deseos, y así nos conduzca recta y justamente por esta vida. «Así hemos de llegar al Hades armados con esta doctrina como con una coraza de diamante, para que también allí estemos penetrados de una igualdad de ánimo inconmovible contra el apetito de riqueza y otros apetitos siniestros parecidos, y no ocurra que, cayendo en apetencias de tiranía y otras malas acciones, cometamos daños insanables» (*Rep*. 619a).

Valoración de las existencias humanas. Según que en la anterior vida de acá el alma haya contemplado y se haya apropiado más o menos las eternas ideas y verdades, alcanzará en sus sucesivas encarnaciones un modo de vida más o menos alto. Platón traza una tabla de valores de las diversas formas de vida, que es en extremo interesante para darnos su personal valoración de los hombres (*Fedro*, 248cs). El alma que más se ha familiarizado con las ideas y verdades especulativas obtendrá el cuerpo de un filósofo o de un servidor de la belleza o de las musas y eros. La segunda entrará en el cuerpo de un rey fiel a las leyes. La tercera en el cuerpo de un buen hombre de Estado, de un padre de familia o de un comerciante. La cuarta en el de un gimnasta amante del esfuerzo, o en el de un digno representante del arte de la medicina. La quinta vendrá a la tierra para llevar la vida de un profeta o de un sacerdote. El sexto lugar se asigna al poeta. El séptimo a un artesano manual o a un labrador. El octavo a un sofista o a un adulador del pueblo.

El noveno a un tirano. Después que el alma ha elegido su destino por nueve veces descontado el primer nacimiento, a vuelta de los 10 000 años, torna a su estrella de donde primero vino. Es sólo privilegio del filósofo reintegrarse a su patria estelar a los 3000 años, después de haber elegido por tres veces la misma vida. Y entonces comenzará de nuevo el mismo proceso de peregrinaciones. «El alma del hombre, cual el agua, baja del cielo, sube al cielo, y otra vez cae a la tierra, en un ciclo eterno».

Sentido de la teoría de la transmigración de las almas. Platón jamás ha dado una prueba estricta de su doctrina sobre la transmigración de las almas. En ello no hace sino presentar el antiguo mito animado de un alto *ethos* y *pathos*, envuelto en la más exquisita forma artística. ¿Era para él suficiente base la tradición pitagórica, de la que provenían estas concepciones escatológicas? ¿O dio en realidad menos importancia a las doctrinas transmigracionistas y las explotó sólo para realzar su conciencia de la libertad y de la responsabilidad? Efectivamente, libertad y responsabilidad son las dos ideas filosóficas centrales que contiene el mito. «Tú mismo eres el forjador de tu destino y de tu carácter», podría haberse escrito en la portada del mito de la transmigración de las almas. La concepción de Platón nos trae a la mente el concepto kantiano del carácter inteligible. Los modelos de vida que se eligen y en los que forzosamente uno permanece, no son otra cosa que la esencia y el carácter de cada hombre. Que el carácter significa una cierta necesidad para la conducta de cada hombre es cosa que Platón ha querido expresar con su idea de que cada cual ha de permanecer irrevocablemente en su propio camino de vida. Pero el carácter es, según él, elegido libremente. Mientras en Kant no vemos cómo en el carácter inteligible por él descrito podamos tener nosotros una parte personal, y la libertad que en aquel carácter se ha de afirmar resulta por ello en realidad una libertad ilusoria, en Platón, al contrario, queda perfectamente claro que somos nosotros mismos los que nos hacemos lo que cada uno quiere ser; no es el demonio particular el que nos elige a cada uno, sino que cada cual se elige su demonio, pues en nuestra mano está obrar de esta o de la otra manera. El primer nacimiento, en efecto, fue igual para todos y sin previa elección del modelo de vida.

Aquí pudo cada cual adquirir el caudal de verdad y de virtud que quiso. Luego fueron condensándose las determinaciones y decisiones, que se concretaron poco a poco en un núcleo personal, con un peso cada vez más acentuado, en manera que cada uno es finalmente el que se cava y ahonda su propio modo de vida, pero en él sigue existiendo la libertad. No hay base ninguna en Platón para un determinismo ético. Platón es un representante señero de la libertad. Y por ello es también un destacado vocero del sentido de responsabilidad. Lo predica con tono de seriedad y con una elevación moral que nos recuerda, en ocasiones, a los grandes profetas de las religiones mundiales. Los mitos escatológicos del *Gorgias* (524s), del *Fedón* (107s) y de la *República* (614s) han de ponerse entre los más puros monumentos de la doctrina moral humana, y no pueden leerse sin que uno se sienta conmovido y ennoblecido.

Conducción de la vida

Si tales destinos de las almas están en juego, queda en claro que todo consiste en asegurar una recta conducta de la vida. Y es bien cierto que Platón no fue un puro teórico de la ética, descendió también a dar reglas prácticas de conducta moral.

La verdadera felicidad. Todos los hombres apetecen la felicidad. Pero, añade Platón, el caso es que buscan esa felicidad por caminos torcidos y desatinados. Unos la ponen en aquello que apetece al natural instinto y deseo, es decir, la ínfima parte del alma, a saber, en las riquezas, en la comodidad, en el placer y en la pasión. Pero con ello no alcanzarán jamás la verdadera felicidad. Tales hombres nunca están satisfechos; se consumen miserablemente en sus deseos, son esclavos de su pasión, y así se constituyen en carceleros de sí mismos. Otros piensan conseguir la felicidad por la ambición y el apetito de mando. En éstos domina la parte irascible del alma. Son algo mejores que los anteriormente mencionados. Pero lo que a fin de cuentas se consigue es tener un magnífico y honorable soldado, un buen deportista, y muchas veces tan sólo un emprendedor dinámico y eficaz. La verdadera felicidad está sólo allí donde la verdad y el auténtico valor son el término de la contemplación y de la acción. Soberbia y orgullo son malos consejeros, aunque son aún peores los deseos bajos. Tan sólo la fría razón garantiza el auténtico bien y felicidad, pues sólo ella sigue el camino de la verdad.

Nuestra primordial tarea. De ahí nuestra tarea. El camino hacia la felicidad pasa por las ideas eternas. Por eso la ignorancia es la enfermedad propia del alma. El saber y el contemplar la verdad constituyen, en cambio, su estado de óptima salud. Rastrear las ideas y los planes de Dios manifestados en la creación, conocer ese orden divino, eso es el alimento propio del alma, el que ella necesita. Mediante ese conocimiento ella misma se ordena. Más aún, se asemeja por esa vía a la riqueza interior del ser de Dios, cuya

naturaleza se despliega en sus ideas y en su actividad creadora, y viene así a ser semejante a él. «Semejanza con Dios, en cuanto ello es posible, a saber, siendo santo y justo a base de inteligencia y sabiduría» (*Teet*. 176b), ése es el supremo fin del hombre. Protágoras había dicho que el hombre es la medida de todas las cosas. Platón afirma, por el contrario: «Dios es la medida de todas las cosas» (*Leyes*, 716c). La concepción moral de Platón se resume en un «ethos» del ser, de la verdad y de la rectitud. Placer y pasión son eliminados del campo ético, e igualmente la ambición y la soberbia. Éstas no son más que guías ciegos. El capricho subjetivo, con su insaciable codicia de tener más y más (πλέον ἔχειν), ha de callar aquí. Se impone la consigna única que preside la vida del Estado: «Hacer cada uno lo suyo» (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Qué sea esto, debe cada cual saberlo; por ello el aprender y el saber son el alimento del alma.

El hombre armónico. ¿No será todo esto el tan censurado intelectualismo? Platón diría verbalmente: sí. Pero en la realidad no es un intelectualista. El hombre que ha hecho al eros objeto de dos de sus más importantes diálogos, el *Banquete* y el *Fedro*, y que en la *República* ha hecho de la valentía y del dominio de sí las virtudes fundamentales de la comunidad, tiene clara conciencia de que el hombre no se hace feliz por el puro saber. Platón se decide, y en favor de ello habla su más madura experiencia vital, por una armónica y equilibrada formación del hombre total. Una trabazón desencajada de las diversas fuerzas del alma y del cuerpo no es algo bello y además no es bueno para el conjunto humano. Un alma fuerte, excesivamente entregada a sus operaciones espirituales del estudio e investigación, o también arrebatada por la ambición y la pasión, puede precipitar un cuerpo débil en la enfermedad. Al contrario, un cuidado desmedido y unilateral del cuerpo puede arruinar alma y espíritu, pues ello lleva a la pereza mental, que es la peor enfermedad del hombre. Por eso el que aprende y estudia no ha de olvidar la gimnasia; el que se ocupa en menesteres corporales, no ha de cortar los vuelos al espíritu; si no, lejos estará de merecer el nombre de un hombre verdaderamente formado. Platón también está convencido de que la felicidad y la alegría son parte de las necesidades del hombre y que éste necesita una cierta porción de goce. En

las *Leyes* y en el *Filebo* se ocupa de ello y se declara en favor de una «vida mezclada» de inteligencia y placer. Pero Platón tiene conciencia clara de que ningún elemento irracional, llámese sangre o raza, honra u orgullo, instinto o sentimiento, voluntad de dominio o atuendo espiritual de señor a lo Nietzsche, entusiasmo inconsciente u orgiástico, deberá jamás ser erigido en principio ético, es decir, en guía humana de nuestra vida. La razón siempre debe ocupar el puesto del auriga en el carro de nuestra alma. Ella ha de tener las riendas. Ella ha de imponer su superior dominio sobre todo, sobre el sentido del honor, sobre el placer y el gozo. Los cirenaicos habían postergado la dignidad moral con su hedonismo; los cínicos, con el rigorismo de su virtud, desconocieron la innata necesidad de felicidad que tiene el hombre. «Platón, el primero, nos ha enseñado que el hombre puede a la vez ser virtuoso y feliz» (ὣς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίγνεται ἀνήρ), nos dice Aristóteles en la oración fúnebre en honra de su maestro.

Inmortalidad

Las ideas sobre la inmortalidad del alma coronan la doctrina de Platón acerca del hombre. Las ha desarrollado especialmente en el *Fedón*. Añádase a ello el pasaje de *Fedro*, 245c, de la *República*, 608d, y de las *Leyes*, 895s. Los argumentos que presenta Platón son tres. En primer lugar la inmortalidad del alma se deduce de la presencia en ella de contenidos aprióricos de saber. Éstos no provienen de la experiencia de nuestra vida terrenal. Por consiguiente, han tenido que ser adquiridos anteriormente, y por ende ha tenido que vivir antes nuestra alma. Estrictamente tomado, este argumento prueba tan sólo una preexistencia del alma, no la inmortalidad. Pero la postexistencia se deriva de la otra reflexión complementaria de Platón, que el comenzar a ser y dejar de ser significan siempre un paso de un estado a otro de opuestas características. Al sueño sigue el despertar y la vigilia; a la vigilia, el sueño; de lo frío se pasa a lo caliente, de lo caliente de nuevo a lo frío; etcétera. Así puede considerarse la preexistencia del alma como un sueño, al que sigue un despertar, que de nuevo es reemplazado por el sueño, y así indefinidamente. Con ello tendríamos la inmortalidad. Además nuestra alma debe ser inmortal por ser una realidad simple. Sólo se corrompe lo que está compuesto de partes, al disolverse éstas, y esto sólo se da en los cuerpos. Que el alma sea de esta naturaleza, simple, se deduce de su afinidad con las ideas. Las ideas son algo «uniforme», permanecen siempre iguales a sí mismas, no conocen un fluir y desaparecer como los cuerpos; son simples. Y puesto que el alma es el lugar del conocimiento de las ideas, debemos admitir que ella está configurada al modo de las ideas, y por tanto que es simple. Finalmente se deduce la inmortalidad de la naturaleza del alma. Alma quiere decir, por su concepto, vida. Vida implica automovimiento. Pero el automovimiento es necesariamente imperecedero, inmortal. Si cesara, todos los movimientos extrínsecos cesarían también, pues éstos se apoyan en último término en aquel semoviente; todo movimiento se reduce en definitiva a lo psíquico. Pero tal cesación implicaría consigo el paro y cesación del firmamento entero y de todo el

proceso mundano. Debemos por tanto admitir que lo anímico es algo inmortal.

Influjos

Las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma dejan sin duda el flanco abierto a las objeciones. El último razonamiento es un género de argumentación que nos trae a la mente el argumento ontológico de la existencia de Dios. La primera y la segunda prueba tienen sólo un carácter de deducciones por analogía, no son estricta demostración. Sin embargo las reflexiones de Platón se han hecho imperecederas e inmortales. Los pensadores posteriores han vuelto invariablemente sobre ellas, para explotarlas, explicarlas y completarlas. En una u otra forma las encontramos constantemente, hasta nuestros días. Sobre todo ha dejado huella duradera la concepción de Platón de que el hombre es esencialmente alma y que su verdadera patria no está en este mundo, sino en un más allá. Este enfoque del platonismo no difiere en lo sustancial de la concepción cristiana. Cuando santo Tomás de Aquino define con términos aristotélicos la felicidad eterna como *vita contemplativa (visio beatifica)*, en realidad sólo las palabras son de Aristóteles, pero no el espíritu. Pues Aristóteles busca la felicidad en este mundo. Mayor afinidad tiene con los mitos escatológicos de Platón, y particularmente con el del *Fedón* (ya sabemos que juegan en él influjos pitagóricos), cuando nos dice que sólo tras la muerte nos será dado contemplar la verdad plena, y sólo entonces será el alma enteramente dichosa, supuesta una vida justa y tras el correspondiente juicio favorable. La afirmación de san Agustín sobre las relaciones entre el platonismo y el cristianismo tiene su más plena verdad a la luz de lo dicho en cuanto al modo de concebir al hombre. En ese terreno tiene especial valor la frase: «Nadie se ha acercado tanto a nosotros como los platónicos» (*De civ. Dei*, VIII, 5).

Bibliografía

H. BARTH, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tubinga, Mohr, 1921; *id.*, *Eidos und Psyche, in der Lebensphilosophie Platons*, Tubinga, Mohr, 1932; D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1986; R. BURGER, *The Phaedo: A platonic labyrinth*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1984; M. DECORTE, «Anthropologie platonicienne et anthropologie aristotélicienne», en *Études Carmélitaines* 23, 1938, págs. 54-98; K. DORTER, *Plato's Phaedo: An interpretation*, Toronto, University Press, 1982; D. FREDE, *Platons «Phaidon»: der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgesellschaft, 1999; J. GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 4, Madrid, Gredos, 1984, págs. 315-351; E. HOFFMANN, «Methexis und Metaxy bei Platon», en *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1964, págs. 29-51, 73-77; T. IRWIN, *Plato's moral theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1977; *id.*, *La ética de Platón*, trad. de A. I. Stellino, México, UNAM, 2000; R. L. NETTLESHIP, *La educación del hombre según Platón*, trad. de J. Otero Espasandin, Buenos Aires, Atlántida, 1945; R. SCHAERER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, París, Baconnière-Neuchatel, 1944; J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, París, Alcan, 1919 (reimpr. Nueva York-Londres, Garland, 1987); J. VIVES, *Génesis y evolución de la ética platónica: estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Madrid, Gredos, 1970; H.-D. VOIGTLÄNDER, *Die Lust und das Gute bei Platon*, Wurzburgo, Triltsch, 1960; D. A. WHITE, *Myth and metaphysics in Plato's Phaedo*, Londres, Associated University Presses, 1989; J. WILD, *Plato's theory of man*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1947.

D. El Estado

Platón no sólo ha escrito sobre el hombre como individuo, sino también como ser social, y sus ideas sobre la sociedad y el Estado cuentan entre las más valiosas y más célebres concepciones de su filosofía, verdaderamente rica en ideas grandiosas. De nuevo apreciamos aquí cómo la filosofía, en la edad clásica, quiere siempre ser una guía práctica del hombre.

Origen del Estado

El Estado tiene un origen natural en sus mismos comienzos y en las líneas esenciales de su ulterior desenvolvimiento. No es el capricho lo que ha congregado a los hombres, sino que siguen en ello un instinto y una ley de la naturaleza. Platón no suscribiría ciertamente ninguna de las teorías del pacto social que pongan como fundamento histórico y jurídico del Estado la arbitraria voluntad de los hombres, y de la misma deriven sus particulares instituciones. Platón polemiza expresamente en las *Leyes* (889ds) contra la opinión de la sofística según la cual el hombre en este terreno puede disponer a su antojo, como si no hubiera normas superiores al hombre. Por ello puede llamarse a Platón padre de todas las doctrinas del derecho natural hasta Hugo Grocio. Si bien han podido más tarde encontrarse nuevos fundamentos de este derecho, y ya Aristóteles le daba otra base e interpretación, cierto es, no obstante, que Platón es el primero que ha enfrentado a la voluntad de poder de los dictadores y de las masas una instancia superior, a la que constantemente ha apelado la humanidad cuando ha sido víctima de sus propios excesos.

Las clases sociales

Los trabajadores. Así surgen «de la misma naturaleza» los diversos órdenes de la sociedad. Como el individuo solo no se basta a sí mismo para atender a las necesidades de la vida, no es «autárquico», se va naturalmente hacia una armónica y recíproca división del trabajo que beneficie a todos. Unos se ocupan de proporcionar los alimentos, otros se dan a la artesanía, otros se dedican al negocio y al comercio. Y de este modo surge la clase productora.

Los guerreros. Pero la comunidad de hombres así surgida corre el peligro de verse envuelta en enemistades internas y contiendas con los de fuera. Son, pues, necesarios los guardianes o guerreros, y así surge la fuerza armada. Los mejores de estos soldados tomarán naturalmente en sus manos la dirección del pueblo; darán ellos las ideas directivas y constituirán la clase rectora del Estado, los «reyes filósofos». Platón dedica su principal atención a esta más importante clase de la sociedad, la de los guerreros, de la que han de salir los gobernantes. Todo depende de ellos. Deberán, pues, ser educados y formados con el más exquisito cuidado, es decir, habrá que hacer de ellos hombres perfectamente formados, excelentes en alma y cuerpo.

Educación de la juventud. Con esta ocasión Platón desarrolla sus particulares teorías pedagógicas. Ya los cuentos que se ofrecen a los niños deben ser cuidadosamente seleccionados. Nada han de contener, por ejemplo, que sea indigno de los dioses. Aquellas enemistades, rencillas e intrigas entre los dioses que narra Homero, no deben llegar a los oídos de los niños. ¿Cómo podría educarse bien a un hombre si tiene delante representaciones y cuadros degradantes de aquello que es lo supremo? Nada ha de oír el niño que sepa a falta de valentía, de dominio propio y de veracidad. Si se les cuentan las riñas y denuestos que mutuamente se propinan Aquiles y Agamenón, los amoríos de Zeus y de Hera, las historias de adulterios entre Ares y Afrodita, o en general acciones de rebajado

sentido moral, como espíritu altanero, tosquedad de alma, crueldad o impiedad contra los dioses; y finalmente si a tales hombres se les pinta aún como héroes; o si se canoniza el principio de que la injusticia trae muchos provechos y al contrario la honradez es desdichada; entonces no se hace más que empujar al ya de por sí ligero y fácilmente seducible ánimo de la juventud. Si se rodea habitualmente a la juventud de tales imágenes y ejemplos de bajo valor, ocurrirá con nuestros guardianes lo que con el ganado joven que se lleva constantemente a malos pastos. Día tras día engullen raciones dañadas de alimento y poco a poco se va formando dentro el mal que un buen día se declarará fuera con un gran quebranto.

Culto del arte. Por ello es menester someter a regla y orden el teatro, la música y el arte. Sólo debían exhibirse los hechos de hombres valientes, prudentes, piadosos y libres, pero en modo alguno curiosidades excitantes, emociones desmedidas, nada pasional, nada ridículo, nada afeminado y muelle, nada pueril, para no hablar de las maneras de vida propias de bestias. La suprema norma del arte no es el agrado subjetivo, el delirio y el ensueño, el sentimiento del placer que busca sólo el incentivo y su satisfacción, sino lo objetivamente bello, lo ónticamente recto y lo éticamente valioso. Si se deja al mero gusto y placer decidir sobre lo que es de verdad bello y lo que no lo es, caemos bajo la tiranía del «teatro plebeyo», y eso no es más que un libertinaje estético sin ley. «La locura de creer que todo el mundo es buen juez para todo y el sentido opuesto a toda ley han tenido su comienzo en la música» (*Leyes*, 701a).

Educación física. Una especial importancia se concede a la educación física. Los guardianes deben ser fuertes para la guerra. Por ello hay que endurecer y curtir a la juventud, educarla en la continencia en las cosas sexuales y en la moderación en el comer y beber. Debe cultivar el deporte, no para ganar récords, sino para hacerse con ello a la idea de que el cuerpo ha de someterse al señorío del espíritu. Una raza fuerte tampoco ha de gastar muchos cumplidos y melindrosear con el cuidado médico del cuerpo. Heridas y enfermedades contraídas en la lucha de la vida y en el campo de batalla se han de curar, sí, con todos los remedios posibles, pero curar un

cuerpo enclenque y gastado por la indolencia y los excesos, curarlo con arreglo a los usos «de la moda», con emplastos y ungüentos, con vendajes y baños, envolturas y ventosas, con la dieta y régimen de vida complicado y molesto, ese eterno desasosiego y preocupación por la salud no es propiamente una vida, sino un prolongado morir, y es cosa indigna de un hombre de verdad.

Eugenesia. Para asegurar una raza sana y excelente Platón da también sus prescripciones eugenésicas. «Tan frecuentemente como sea posible los mejores hombres deben unirse con las mejores mujeres, y lo más raramente posible los defectuosos con las defectuosas. Los hijos de los primeros deben ser criados; los de los segundos no, para que se conserve el rebaño a su altura» (*Rep*. 459d). A los hijos contrahechos se los eliminará. Al incurable en cuanto al alma y malo por naturaleza, es decir, al totalmente echado a perder en lo moral, hay que matarlo.

Comunidad de mujeres y de bienes. El mismo fin persiguen las prescripciones de Platón tocantes a la comunidad de mujeres, hijos y bienes. Los guardianes han de vivir sin formar familia y sin poseer ninguna propiedad privada, para que se relegue todo lo personal, y se fomente así la unidad del Estado, y desligados de lo propio puedan emplearse totalmente en el servicio de los intereses comunes. La mujer está nivelada socialmente con el varón, las muchachas habrán de recibir juntamente con los muchachos la misma educación que ellos; la mujer tomará parte también en la guerra, si bien allí se le habrán de asignar las tareas más fáciles. Más tarde, en las *Leyes*, Platón, si bien afirma aún que lo escrito en la *República* representa el ideal, reconoce que ello es de hecho impracticable y concede la propiedad privada y la familia, aunque todavía allí delimita con excesiva minuciosidad las fronteras de la propiedad, previniendo toda posesión desmesurada, convencido de que la riqueza cría codicia, y la codicia es la fuente de todos los males del Estado. Para la justa apreciación de la «utopía» platónica no hay que pasar por alto que estas proposiciones no afectan a todo el Estado platónico, sino solamente a la clase de los guardianes. A la capa inferior de los agricultores o productores, Platón no

les priva de propiedad y familia. En vez de «comunidad de bienes y de mujeres» en el Estado platónico, se debería más bien decir privación de matrimonio y de propiedad privada en la clase de los guardianes.

Los reyes filósofos. De entre los guerreros se escogen los mejor dotados, y entre los 20 y 30 años se los somete a un especial sistema de formación científica, alternada siempre con los correspondientes ejercicios de formación física. Los que sobresalen son introducidos en el tercer grado o clase de la sociedad, la de los «guardianes perfectos». Y ahora se revela con toda claridad la auténtica alma del Estado platónico. Estos guardianes perfectos deben ser en efecto filósofos perfectos, para que puedan poner como fundamento de todo el edificio estatal a la verdad y al ideal. Estudian todavía cinco años filosofía, matemática, astronomía, bellas artes, y especialmente dialéctica, para tomar íntimo conocimiento de todas las leyes, verdades y valores del mundo. Después se emplean durante 15 años en servir al Estado en altos cargos públicos; con ello se les da ocasión de conocer prácticamente el mundo y la vida. A los 50 años este grupo selecto se retira, pero vive entregado a la contemplación del bien en sí y presta el servicio superior de dar al Estado las grandes ideas según las cuales ha de regirse. «Pues no tendrán fin las calamidades de los pueblos mientras los filósofos no sean reyes o los reyes no se hagan filósofos».

Gobierno de los mejores. ¿Qué es la justicia?, era el tema de la *República*. La respuesta se perfila ahora con claridad: justicia es rectitud, es decir, todo en el Estado, hombres, leyes e instituciones, debe ser verdadero, debe responder al orden ideal. No lo que cada cual quiere, sino lo que cada cual debe, ésa ha de ser la norma, eso es lo que ha de acaecer. La fórmula de Platón lo resume: «Hacer cada uno lo suyo» (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Verdad, sabiduría y purísimo querer moral son las bases fundamentales de esta política. Por ello deben gobernar los mejores. El Estado ideado por Platón es en realidad una aristocracia.

Gobierno del mejor. Si al frente del Estado hay uno solo, el mejor entre los mejores, posibilidad que no excluye Platón, entonces tenemos una *monarquía*. Este hombre sería omnipotente, no precisamente porque tiene

más fuerza que ninguno, sino porque por su sabiduría y su querer moral se ha constituido en abogado de la justicia. No es él personalmente el que habla y decide, sino la justicia por medio de él. No es un dictador, un hombre del «hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas»; es el intérprete del bien en sí, y su querer va únicamente guiado por la inteligencia y la razón. Por ello su autoridad no necesita de limitaciones, pues están ya implicadas en su rectitud. Por ello, cuando él o el «Consejo nocturno» (*Leyes* 909a, 949c, 961a-d) interviene y administra la vida entera del Estado: economía, justicia, ciencia, arte, religión y hasta matrimonio y familia, y en la imposición de su juicio llega hasta a condenar a muerte al que empedernidamente se opone a la dogmática del Estado; esto Platón lo estima tan poco lesivo para la libertad individual como la coerción que ejerce un maestro sobre su discípulo para impedir que cuente mal. En el *Político* Platón apunta la idea de que tal régimen personal de monarquía tiene sus ventajas comparado con una legalidad o imperio impersonal de la ley automática o técnicamente aplicada por los hombres de Estado. Es más flexible y móvil y más capaz de acomodación. Las leyes son siempre algo fijo e inmóvil; la vida, en cambio, siempre es nueva y cambia continuamente. El monarca, una vez en posesión de los rectos principios políticos, podrá siempre decidir al punto lo justo, cualquiera que sea la nueva situación que se presente. Veremos lo que tiene que decir a esto Aristóteles.

Formas de gobierno

Platón enumera también como formas de gobierno las siguientes: *timocracia, oligarquía, democracia y tiranía*.

En la *timocracia* no mandan los espiritual y moralmente mejores, sino los ambiciosos; hombres que se tienen por capaces y excelentes, porque son buenos deportistas, cazadores y soldados. Son más inclinados a la rápida decisión y a la acción que a la madura reflexión; más hechos para la guerra que para la paz; de talento práctico, hábiles e ingeniosos, carentes en cambio de finura espiritual y sentimientos delicados. Les atrae también la ganancia de dinero, defienden por ello la propiedad privada y se enriquecen ocultamente. Esos hombres están más atentos a su medro personal que al bien de la comunidad. En el poder estatal ven ellos más el poder que el Estado; y ese poder es el suyo.

La *oligarquía* significa literalmente gobierno de pocos, en realidad es el dominio de los adinerados y la postergación de los faltos de recursos aunque sean bien dotados. Si en la timocracia el afán de dinero era una llaga apostemada, más o menos disimulada, aquí la codicia se convierte claramente en principio de gobierno. Allí regía aún la parte irascible del alma, aquí impera la inferior de todas, la centrada en la pura concupiscencia de los ínfimos bienes. El Estado no es ya administrado según lo pide la naturaleza de las cosas y la rectitud, sino que se encuentra en manos de unos pocos logreros y explotadores. No figuran a la cabeza del Estado hombres especializados, de competencia, sino políticos que aparentan saberlo todo y en realidad no saben nada. Tenemos el primado de la política convertida en una caza de puestos bien retribuidos, que obstaculiza el trabajo, destruye la interna unidad y condena el Estado a la impotencia, porque ya no es el pueblo el representado en el Estado, sino una banda de explotadores.

La *democracia* representa para Platón un descenso aún mayor del ideal político. Aquí impera la plena libertad de acción; «así se dice al menos», como nota algo sarcásticamente Platón. Omnímoda libertad, especialmente en el hablar. Pero frente a ella nos quedamos ya sin autoridad que la sujete y limite; ningún derecho inviolable; todos son iguales, cada cual es libre de expresar sus deseos cualesquiera que sean, como le plazca, como en la plaza del mercado. «Forma ideal, en apariencia, de vida política, abigarrada, sin trabas coercitivas, sin nadie que mande, y que dispensa una cierta igualdad tanto a lo que es desigual como a lo que es igual» (*Rep*. 558c). La perversión característica del demócrata está, según Platón, en que «no reconoce orden ni fuerza alguna de deber moral, sino que vive al día según su gusto y su humor, y a esto llama él vida amable, libre y feliz» (*Rep*. 561d). «La gran masa no tiene los ojos del alma claros para contemplar la divina verdad» (*Sofista*, 254a). Se descubre aquí al aristócrata de nacimiento. Platón tenía muy turbias experiencias personales de la democracia de su tiempo. La sofística había trastornado todos los valores de la verdad y del derecho. Al libertinaje se había denominado libertad, a la insolencia, grandeza de alma, a la desvergüenza, hombría, al desenfreno, magnanimidad. Pero, nos preguntamos nosotros, ¿es que habrá de ser ello siempre así? ¿Y habremos de resignarnos a creer que efectivamente los unos poseen con absoluta seguridad la verdad, y los otros con absoluta seguridad están excluidos de ella?

Platón ve la más extrema degradación de las formas políticas, no obstante, en la *tiranía*. No es el opuesto de la democracia, sino su consecuencia. La democracia vive en el desbordamiento de la libertad. Las mujeres no hacen caso ya de sus maridos, y hasta los animales parecen contagiados del hálito de libertad que impregna el ambiente; son más osados y sueltos, pues «como la señora, así su perrillo». El mismo caballo y el asno sienten conciencia de su libertad, lo muestran en su andar por las calles, sin ceder el paso a las personas, todo a tono con el principio de la igualdad. Pero justamente éste es el camino por donde la libertad se destruye a sí misma. «La exageración y el forzar la marcha de las cosas suele traer como consecuencia y como reacción el cambio en sus contrarios;

tal en el estado de la atmósfera, en el crecimiento de las plantas y de los cuerpos y no menos también en las constituciones de los pueblos» (*Rep*. 564a). El pueblo necesita un líder para dirimir sus disensiones internas. Y como tiene por costumbre «encumbrar siempre a uno con preferencia sobre los otros y a ése mima y hace omnipotente» (*Rep*. 565c), puede llegar el caso de que tal dirigente del pueblo, engreído aún más por los cantos de sirena de los «temibles magos y hacedores de tiranos», una vez en posesión y disfrute del poder, se haga como león que ha lamido la sangre. Cae en la embriaguez del poder y en la ilusión de grandeza. «Aquel cuyo espíritu perturbado sale de sus carriles, se le asienta en la cabeza y se propone ser bastante fuerte, para dominar no sólo a los hombres, sino también a los dioses» (*Rep*. 573c). El tirano comenzará por lo pronto a vender favores y amistad, y a hacer toda clase de promesas, por ejemplo, perdón de deudas y reparto de tierras; después verá la manera de deshacerse de sus enemigos; maquinará guerras para que el pueblo constantemente tenga necesidad de un jefe y no le quede tiempo para pensar en alzarse contra el régimen; pondrá principalmente sus ojos escrutadores en los hombres valientes, magnánimos, inteligentes y favorecidos de la fortuna, y de todos los tales procurará «purificar» al Estado; se rodeará cada vez más exclusivamente de sus criaturas; aumentará y reforzará hasta el infinito su escolta personal y se distanciará con ello más y más del pueblo; acabará por quitar a éste las armas para que se le entregue indefenso a él y a sus paniaguados, y así «vendrá finalmente el pueblo a comprender qué clase de monstruo él mismo se ha creado y alimentado». Entonces se ve claramente lo que significa la tiranía: esclavitud entre esclavos. Porque allí no sólo el pueblo es esclavo, lo son también sus déspotas y gobernantes subalternos; éstos son esclavos del tirano. Y el mismo tirano no es más que un esclavo, esclavo de sus propios deseos y pasiones. Para el filósofo, penetrado de una visión de la humanidad fundada en la razón y en la verdad, en la libertad y en el querer moral, tiene naturalmente que aparecer una tal forma de gobierno como la más grande de las abominaciones.

¿Estado de fuerza o Estado de derecho?

¿Pero el Estado de Platón no resultará igualmente un Estado asentado sobre la fuerza? Las minuciosas disposiciones tocantes a la educación de los guerreros, la rigurosa intervención en la vida toda, en la vida privada de la familia y en el orden público, en la economía, en la ciencia, en el arte, en la religión y el absoluto poder atribuido a los reyes filósofos parecen orientarse en esta dirección. Ciertamente, Platón quiere a su Estado tan fuerte como pueda ser, en lo interior y lo exterior. Pero distingue cuidadosamente entre poder y poder.

Poder del más fuerte. Hay un poder puramente físico y externo, que tiene como sede y expresión los naturales apetitos, la *cupiditas naturalis*, como dirá más tarde atinadamente Hobbes. Tal poder no reconoce más que el egoísmo individual o colectivo, el poder del más fuerte. En realidad no es más que ausencia de ley. Las leyes y decretos que de él emanan son tan sólo asuntos del partido, no asuntos del Estado y «a tal orden jurídico, determinado por aquellas disposiciones, con razón le negamos el derecho a llamarse ley o derecho» (*Leyes*, 715b). Platón rechaza un Estado de este estilo, asentado sobre la fuerza, cual el moderno Estado de Maquiavelo. Nadie debe prestarse a una tal dirección y gobierno, y en caso de necesidad, habría que dejarse desterrar o emigrar uno voluntariamente «antes que doblegarse a tal yugo de esclavitud bajo los miserables detentadores del poder y someterse a tal orden de cosas, que está todo hecho para hundir al hombre moralmente» (*Leyes*, 770).

Poder del derecho. Pero se da también un poder fundado en el derecho y la verdad. Este poder es el que quiere Platón ver implantado. Su Estado es un Estado de derecho, y un poder que encarne la justicia aparece ante él sin ningún reproche. Ya de la limitación territorial de la *polis* platónica —debe comprender exactamente 5040 familias— se está viendo que no se trata precisamente de un Estado de ambiciones de conquista y poderío mundial.

Más bien la característica y lo que da el tono al Estado platónico es, no la voluntad de poseer más ni en el interior ni en el exterior, sino la consigna general de hacer «cada uno lo suyo», lo que a cada uno prescribe en su particular puesto un orden ideal y objetivo que vale para todo hombre, y que cierra el camino a toda política de poder individualista. Por ello no existe para Platón el problema «individuo y sociedad», «autoridad y libertad» en el interior, ni tampoco existen los problemas de la política económica, del nacionalismo o del imperialismo hacia afuera. El orden ideal, eterno, es a la par necesidad y libertad.

Fundamento del Estado. Si para todo Estado ha valido el principio: *iustitia fundamentum regnorum*, de un modo particular lo vale en el Estado platónico. Por ello Platón ve la raíz de la ruina de un reino, no en la «cobardía» ni en la falta de experiencia militar de los gobernantes y de los súbditos, sino en el «abandono de las normas morales que trasciende a todos los aspectos de la vida social» (*Leyes*, 688c). Ningún Estado «regido, no por un dios, sino por un mortal, se verá jamás libre de males […]. Por ello debemos hacer que lo que hay en nosotros de inmortal rija nuestra vida pública y privada; y esto lo conseguiremos tomando por ley lo que hay en nosotros participado de la razón» (*Leyes*, 713e).

«*Utopía*». ¿Pero llegaremos nosotros a conocer entera y perfectamente ese orden ideal? Y una vez conocido, ¿serían capaces los hombres de ajustarse entera y perfectamente a él? Porque ésta es la necesaria presuposición para la aplicabilidad práctica de las prescripciones platónicas. El hombre instintivamente duda de ello; de ahí que tradicionalmente se ha mirado el plan del Estado platónico como una «utopía». Es, sí, una utopía, pero lo es como todo ideal es una utopía; jamás será comprendido y realizado en toda su pureza; no obstante, podrá lanzar sus destellos de luz en este mundo del error como un hito y como una indefinida tarea que lograr, hacia la que todo tenderá y de la que todo vivirá, todo lo que lleva en sí un soplo de buena voluntad.

Bibliografía

Ediciones: PLATÓN, *La república*, 3 vols., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, [3]1981; *La república*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza, 1990; *La república*, en *Diálogos* IV, introd., trad. y notas de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1998; *La república o el Estado*, trad. de P. de Azcárate, Espasa-Calpe, Madrid, [31]2000; *Las leyes*, 2 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960 (ed. bilingüe); «Las leyes, o de la legislación», en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972; «Leyes», en *Diálogos* VIII-IX, Madrid, Gredos, 1999; *El político*, trad. y notas de A. González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, [2]1981; «El político, o de la realeza», en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972; «Político», en *Diálogos* V, Madrid, Gredos, 1998; J. ADAM, *The Republic of Plato*, 2 vols., Cambridge, Cambrigde University Press, 1902, [2]1965 (texto en gr., coment. en ingl.).

Estudios: J. ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981; C. CASTORIADIS, *Sobre «El político» de Platon*, trad. de H. Pons, México, FCE, 2003; R. C. CROSS y A. D. WOOZLEY, *Plato's Republic. A philosophical Commentary*, Londres, Macmillan, 1971; J. L. GARCÍARÚA y P. GARCÍA, *A vueltas con la ley: a propósito del Critón de Platón*, Irún, Iralka, 1995; W. GILLUGO, *El mapa de la ciudad ideal. Estructura y sinopsis de la «República» de Platón*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2003; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1984, págs. 416-538; *id., op. cit.*, vol. V, págs. 336-398; A. JAGU, «La conception platonnicienne de la liberté», en *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, París, Vrin, 1956, págs. 129-139; R. MAURER, *Platons «Staat» und die Demokratie: Historisch-systematische Ueberlegungen zur politischen Ethik*, Berlín, de Gruyter, 1970; M. H. MILLER, *The philosopher in Plato's Statesman*, La Haya, Nijhoff, 1980; G. R. MORROW, *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the «Laws»*, Princeton (NJ), Princeton University Press,

1960; N. R. MURPHY, *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1951; R. L. NETTLESHIP, *The theory of education in Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1969; K. R. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos: con una adenda del autor*, trad. de E. Loedel, trad. de la adenda de A. Gómez Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2006 (crítica de Platón); E. RUDOLPH (ed.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; T. J. SAUNDERS, *Bibliography on Plato's Laws*, St. Augustin, Academia Verl., 2000; U. SCHMIDTOSMANCZIK, «Platón como pensador político», en *Historia de la filosofía antigua. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, CSIC, Trotta, 1997; R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Blackwell, 1983; P. M. STEINER, *Platon: Nomoi X*, Berlín, Akademie-Verl., 1992; J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Hamburgo, Meiner, ^{2}1961; M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, Publications Universitaires, 1954; E. VOEGELIN, *Order and history*, vol. III, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.

E. El mundo

El mundo visible

La obra esencial para reconstruir la cosmología platónica es el *Timeo*. Apenas si habrá otro escrito que haya dejado más honda huella en la imagen del mundo del pensamiento occidental. Fue muy leído hasta en la Edad Media en la traducción latina de Cicerón y en la de Calcidio, junto con el comentario de éste. En él beben principalmente la cosmografía y la enciclopedia medieval, por ejemplo, la de Guillermo de Conques o la de Honorio de Autun. El mismo Galileo encontrará en él decisivas sugestiones para el esbozo matemático de su sistema cosmológico. Y más que nada se mueve en la línea del *Timeo* la consideración teleológica de la naturaleza hasta nuestros días, que, al igual que en Platón, desemboca en una física trascendente.

Platón ha tomado incontables elementos del mito, aquí lo mismo que antes en su psicología. En parte porque en el mundo espacial y temporal no se puede dar según él una estricta ciencia; en parte también porque la imagen y el símbolo dejan muchas veces vislumbrar lo que no alcanza a expresar el puro concepto.

Platón contrapone claramente nuestro mundo físico a su mundo de las ideas. Lo designa como mundo visible (τόπος ὁρατός) en oposición al mundo de las ideas, sólo asequible a la mente; y como mundo del devenir, que está entre el ser y el no ser, sin verdadera y propia realidad, siempre cambiante, y encierra por tanto en sí lo múltiple, lo divisible, lo indefinible, lo carente de límite y medida, lo grande y lo pequeño. Pero ante todo el mundo físico está en el espacio y en el tiempo; es sólo imagen de la idea, y ello precisamente como copia y trasunto de esa misma idea. Platón afirma que participa de la idea (μέθεξις), y sólo en gracia de ello puede arrogarse algo así como un ser aparente. Como una cera informe que recibe su forma y figura sólo por la impresión de la idea, o como una nodriza que recibe al niño y lo amamanta, cuyo propio padre es la idea. Así como la percepción sensible existe y es legible sólo en y por la idea, así también el mundo visible del sentido es sólo en gracia de la idea.

Formación del mundo

El mito. El mundo surge de la bondad de Dios. «Él era el bien pleno, pero lo que es bueno no tiene nunca envidia de nada. Totalmente libre de tal pasión, quiso que todo se le pareciera en cuanto fuera posible. Sería lo más recto e indicado prestar asentimiento a esta opinión que nos legaron hombres prudentes sobre el origen del devenir y de todo este conjunto mundano» (*Timeo*, 29e). Pero el demiurgo no es creador que saque de la nada, coloque en el ser todo cuanto es. Encuentra más bien ya ante sí algo, la materia, y su obra consiste propiamente en «sacar el reino de lo visible, que no estaba, cuando lo tomó él, en estado de reposo como cosa hecha, sino en movimiento sin orden ni medida; en sacarlo de aquel desorden y llevarlo a un estado de orden, convencido de que este estado era mejor que aquel primitivo en que se encontraba la materia» (*ibid.*). Lo primero que forma el demiurgo es el alma del mundo. Es sustancia no sensible, invisible, pensante y viviente. Invisible y suprasensible, si bien está «mezclada» de la realidad eternamente invariable por un lado, y de la divisible y variable, por otro. Lo mismo que el alma humana, está ella también envuelta por un cuerpo, la materia del cosmos. A este cosmos lo anima ella, y mediante su providencia y su fuerza viva se forma todo: los dioses creados, los hombres, animales, plantas y toda la materia inerte. El todo está constituido en estratos superpuestos; sobre la materia muerta está el reino de las plantas, encima el reino de los animales, luego el de los hombres, y más arriba aún el de los «dioses creados», es decir, los planetas (con nuestra Tierra) y las estrellas. A medida que nos elevamos, más alma encontramos; cuanto más descendemos, menos se manifiesta el νοῦς. Y así resulta el sistema total «una criatura viviente animada y penetrada de νοῦς que ha llegado a ser tal por la providencia y el plan de Dios» (*Timeo*, 30b). Y como este universo «existe solo y para sí, perfecto en su ser y en su manifestación, visible y abarcando en sí toda la plenitud de lo visible, como un organismo viviente, en el que tienen su ser los demás organismos mortales e inmortales, y como imagen sensible del Dios invisible, sólo asequible a la mente, es él mismo a

su vez un dios sensible, en extremo grande y bueno, bello y perfecto». Tal es la solemne afirmación que cierra el *Timeo*.

Sentido del mito. Aristóteles, al recoger textualmente esta descripción del origen del mundo, afirma que Platón sostiene un comienzo del mundo en el tiempo; es, para Platón, sólo eterno en el sentido de que no tendrá fin (*De caelo*, Α, 10; 280a 28). Pero ya Jenócrates, el segundo director de la Academia, después de la muerte de Platón, fue de la opinión de que Platón con su exposición persiguió tan sólo un fin didáctico, a la manera de un matemático que hace deducir sucesivamente una figura geométrica, para mejor darse a entender, aunque en realidad tanto el mundo como la figura son intemporales. En este sentido han interpretado la mayoría de los platónicos el *Timeo*.

Necesidad de un principio del mundo. Lo que Platón quiso enseñar con su teoría del origen del mundo es, por tanto, algo distinto. Y lo primero es el pensamiento de que el mundo no salió de sí mismo ni en sí mismo se sustenta, sino que depende de un principio del mundo, el que, por su parte, es por sí mismo. Aun en la hipótesis del mundo eterno, y eternas también tanto el alma del mundo como la materia, todavía subsistiría una dependencia de estos elementos respecto de un último fundamento, como se verá claro en Aristóteles. El *Timeo* no significa aquí más que un concreto e intuitivo paralelo de la ascendente marcha dialéctica hasta el ἀνυπόθετον y la idea del bien en sí, descrita en la *República*.

El espíritu viviente. La segunda gran idea que Platón ha querido expresar con su mito es la explotación y ahondamiento del concepto de teología. La teoría de las ideas nos ha puesto ya ante un mundo ordenado y con un sentido finalista. El demiurgo lleva a cabo la creación del mundo teniendo ante la vista las ideas eternas. Pero en Platón toda idea, ya lo hemos visto, es al mismo tiempo un término y un fin; y el reino de las ideas, en su pleno significado, no es otra cosa que un elevarse hacia lo alto y hasta lo sumo, y consiguientemente un mirarlo todo desde el ángulo metafísico de una derivación de algo y de una fundamentación en algo superior (*cf. supra*, pág. 136). Y el *Timeo*, con su teoría del alma del mundo, que con su

providencia y presciencia (πρόνοια) lo ha ordenado todo y ha hecho de todo un «cosmos», nos asegura que esta plenitud espiritual del mundo no significa simplemente un orden puramente lógico, tal como puede mostrarse en una tabla de logaritmos, sino que implica un *ser vivo* (*Timeo*, 30b 5-c 1). El mismo mecanicismo tiene sentido y orden. El libro de Leucipo llevaba el título Περὶ νοῦ y debía defender la idea de que todo acontecer es una regularidad penetrada de sentido (πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης, frag. 2). Pero ¿son posibles tales nexos de sentido sin un espíritu que los ilumine? ¿Es posible pensar un orden sin que haya sido previamente ordenado? El puro mecanicismo de Demócrito y Leucipo así debió admitirlo. Platón, el padre de la teoría de las ideas y, con ello, de los «principios válidos aun para Dios», piensa en cambio que, al menos en lo tocante al ser del mundo, el orden que encierra presupone necesariamente un ser ordenador, que no se agote en una pura objetividad de razones abstractas, sino que se concrete en un espíritu subjetivo y vivo. Si el alma del mundo coincide o no con la divinidad es cosa que se ha discutido. Sea de ello lo que sea, queda firme la concepción de Platón de que el νοῦς embebido y dominante en el todo presupone un principio viviente, del que aquel νοῦς fluye. «Imposible que se dé el νοῦς donde no hay alma» (*Timeo*, 30b 3).

«*En el principio era el alma*». La tercera gran idea encerrada en el mito es la prioridad del alma sobre el cuerpo. Ya hemos dejado en claro (págs. 146s) que el alma viviente es al mismo tiempo fuente de espíritu, fuente de fuerza y causalidad. El alma del mundo no solamente es la última causa del movimiento, sino que toda verdadera causalidad es siempre algo anímico. La filosofía moderna no ve generalmente en la causalidad más que algo mecánico y material. Platón ilumina toda causalidad por medio de la analogía con el vivir anímico, familiar a la experiencia de todo hombre. Ni en su psicología ni en su cosmología deduce jamás lo anímico de lo corpóreo, sino al revés, lo anímico es anterior y la base de explicación de todo movimiento aun corpóreo y aun de todo ser corpóreo. Las *Leyes* cargan particularmente en ello el acento, y lo afirman frente a los presocráticos, que recurrieron siempre a una ἀρχή material. «Se cree al

alma posterior, cuando en realidad es ella lo primero, lo que existía antes de todo cuerpo, y de ella partió todo principio de cambio y mutación en los mismos cuerpos» (892a). «Así pues, el temperamento, el carácter, los deseos, los razonamientos y opiniones verdaderas, los proyectos de acción y los recuerdos han existido antes que la longitud, la anchura, la profundidad y la fuerza de los cuerpos, como el alma es antes que el cuerpo» (*Leyes*, 896d).

La materia

Materia eterna. La consecuencia natural de esta teoría sería propiamente un panpsiquismo, a la manera como lo defenderá más tarde, por ejemplo, Leibniz en su monadología. Pero Platón, a pesar de lo original y genial que nos resulte su filosofía, no se inclina fácilmente por los extremismos. Junto al mundo de las ideas reserva un lugar para el mundo sensible; al lado del saber verdadero admite también la opinión, y su Estado ideal no excluye otras formas menos perfectas de organización social. De la misma manera, en el *Timeo*, al lado del espíritu y del alma reconoce también otra realidad. El demiurgo, en efecto, no es propiamente creador omnipotente. Encuentra ya ante sí una materia eterna. Con ella ha de operar, y consiguientemente verá limitada su acción y su querer por ella. El demiurgo quiso hacerlo todo bueno y nada malo, «en la medida de lo posible» (*Timeo*, 30a 3). El no serle todo posible tiene su razón en el material que trabaja. Por ello se dan junto a las obras de su actividad creadora y libre también las obras de la «necesidad». En este concepto se comprende todo lo que depende de la materia como tal. Platón no atribuye a la materia una auténtica causalidad. Tan sólo le compete a la materia una «concausalidad» (συναίτιον); y, como tal, es además una causalidad ciega, errante (πλανωμένη αἰτία), que obra mecánicamente, como diríamos hoy. La auténtica causa de todo el devenir es el alma y sólo el alma. Con todo, la materia está ahí también y esto trae sus consecuencias. El demiurgo no puede fabricar el mejor mundo posible. Recuérdese la afirmación del *Teeteto* según la cual el mal «necesariamente ha de acompañar a esta naturaleza finita y a este mundo terreno». Forzado por la necesidad de las cosas, Platón se resigna a aceptarlo como un hecho ineludible.

¿Idealización de la materia? Difícilmente encaja en su sistema la materia como pieza de positiva eficacia orgánica. Por ello Platón intentará, con un gran esfuerzo mental, deducir la misma materia *more geometrico*, es decir, de un modo ideal; aborda, por decirlo así, una idealización de la materia. La

vía para conseguirlo es relacionar cada uno de los cuatro elementos materiales de Empédocles, agua, fuego, aire y tierra, con otros tantos esquemas geométricos, cuatro poliedros regulares, señalando a éstos como origen de aquellos elementos. La tierra, el elemento más pesado y estable, se compondrá de hexaedros; el fuego, el más ligero y sutil, de tetraedros, el cuerpo geométrico que presenta menos caras y más afiladas aristas; por análogas razones el aire constará de octaedros, y el agua de icosaedros. Los poliedros elementales, a su vez, constan de triángulos elementales, ordenados del modo que para la formación de cada uno de los elementos resulta más conveniente. Y los triángulos elementales se componen y derivan por su parte de planos, y éstos de líneas, y éstas finalmente de puntos. Pero los puntos pueden numerarse y se derivan en último término del uno. Con la teoría de los triángulos elementales Platón parece haber querido responder expresa y concretamente a la doctrina atomista de Demócrito. Igualmente toca con ello el problema de la ἀρχή de los presocráticos.

Espacio y tiempo

El resultado es una nueva ἀρχή : el espacio. Pues es el punto en que ha desembocado finalmente la teoría de los triángulos elementales como origen matemático de la materia; y ciertamente es el espacio matemático el que aquí es considerado como materia.

«*Res extensa*». Como más tarde en Descartes, también aquí lo corpóreo aparece ya reducido a pura extensión, *res extensa*, como si entre el cuerpo físico y el cuerpo matemático no hubiera ninguna diferencia. El racionalismo se ha esforzado constantemente a lo largo de la historia por absorber en el concepto la realidad entera del mundo. Con todo, Platón ciertamente tuvo conciencia de lo problemático de esta deducción racionalista. Siempre será para él un «concepto inauténtico» aquel con que nos posesionamos mentalmente de lo material espacial; siempre quedará el espacio y la materia como algo «oscuro», «enigmático» y apenas «creíble». Debería ser imposible el que el *espacio* exista. «Sólo soñando pensamos e imaginamos que todo ser necesariamente tiene que existir en la forma de espacio» (*Timeo*, 52b). Tampoco aparece el *tiempo* como una realidad absolutamente necesaria. Se da tiempo sólo allí donde hay devenir corpóreo. Comienza con este mundo de los cuerpos. Platón advierte que existe un modo de ser en el que no tiene sentido alguno el preguntar por un «dónde» y un «cuándo». Y este ser es el que Platón considera más importante. Pero reconoce, no obstante, que con este mundo de seres ideales no hemos agotado la realidad; que tenemos también espacio y materia, si bien este mundo del devenir no posee una verdadera realidad.

La aporía. ¿Será exacto que no le compete a la materia ningún género de causalidad? Si se dan diferencias necesarias en las cosas que sólo pueden provenir de la peculiar condición de la materia, ¿habrá que considerar todavía como totalmente ineficaz e inoperante aquello que produce resultados necesarios? Y si es preciso asignar a la materia algún género de

actividad y eficacia, ¿será posible negarle toda condición de auténtica realidad? Se repite aquí en lo cosmológico el problema epistemológico de las relaciones entre el pensamiento conceptual y la sensación. También allí Platón se empeñaba en cargar el acento excesiva y absorbentemente sobre el pensamiento. Y también allí hubimos de preguntarnos: si sin la actuación del sentido no tiene lugar la rememoración de la idea, ni la rememoración en general, ni la rememoración de tal determinada forma correspondiente a lo percibido en la sensación, ¿se puede decir en serio que el sentido no contribuye en nada al contenido del saber intelectual? Por tanto debemos ahora preguntarnos: ¿habrá que situar realmente el mundo sensible entre el ser y el no ser? También aquí Platón ha abierto, un tanto precipitadamente, el abismo invadeable de su dualismo sistemático, que luego trata de eliminar desvalorizando toda pretensión de realidad en uno de los dos términos. Platón tuvo conciencia de las dificultades y aporías que ello suponía, y una muestra de ello es que la materia y el espacio han sido constantemente designados por él como algo enigmático, oscuro y apenas creíble.

Bibliografía

CL. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, Aschendorff, 1890 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1963); L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée du Platon*, St. Augustin, Academia Verl., [3]1998; G. C. CLAGHORN, *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus*, La Haya, Nijhoff, 1954; M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, [4]1956, (Indianápolis, Haekett, 1997); C. EGGERSLAN, «Introducción», en PLATÓN, *Timeo*, Buenos Aires, Colihue, 2005, págs. 9-87; F. LISI, «La construcción del alma del mundo del Timeo 35 a-b y la tradición indirecta», en T. CALVO y L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, St. Augustin, Academia Verl., 1997, págs. 251-259; R. D. MOHR, *The platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985; CH. MUGLER, *La physique de Platon*, París, Klincsieck, 1960; G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003 (caps. 18-21); E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper*, Berlín, Weidmann, 1917 (reimpr. Nueva York, Arno Press, 1976); M. F. SCIACCA, *La metafisica di Platone*, vol. I: *Il problema cosmologico*, Nápoles, 1938; A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, Nueva York, Garland, 1987; G. VLASTOS, *Plato's universe*, Oxford, Claredon Press, 1975.

Existencia de Dios

Al leer las animadas palabras que el anciano Platón dirige en las *Leyes* (887cs) a un mancebo que pone en duda lo más grande que hay, la existencia de Dios, tiene uno la impresión de que para Platón la religión es cuestión de corazón. Sin embargo, es bien cierto que para él Dios no es objeto de la pura fe, como imagina por ejemplo la moderna filosofía. Un tal pensamiento es totalmente ajeno al hombre antiguo. El hecho de la existencia de Dios es para él más bien objeto del conocimiento y del saber. Platón no ha emprendido una demostración formal de la existencia de Dios; pero hay en él dos grupos de razonamientos que constituyen un claro camino hacia Dios, y que en la filosofía posterior han sido estructurados como formales pruebas de su existencia. Podemos llamar al primero vía física y al otro vía dialéctica.

La vía física hacia Dios. Coincide con el razonamiento de que se servía Platón para demostrar la inmortalidad del alma. Brevemente se expone en el *Fedro*, 245cs, y más ampliamente se desarrolla en las *Leyes*, 891bs. El punto de partida es el hecho del movimiento. Es indiscutible. Todo movimiento o es automovimiento, si se origina desde dentro, o movimiento extrínseco, si es provocado desde fuera. Todo movimiento extrínseco ha de reducirse en última instancia a automovimiento. El automovimiento es respecto del movimiento extrínseco algo anterior, lógica y ontológicamente. Por consiguiente, el hecho del movimiento en el mundo presupone necesariamente una o más fuentes de automovimiento. Pero a todo lo que se mueve a sí mismo se llama tradicionalmente alma. Por tanto el alma es respecto del cuerpo lo anterior y primero, y fue error de los presocráticos no haber comprendido esto. Con su actitud dieron armas al ateísmo. Pero las almas, como lo da la experiencia, o son buenas o malas. De un alma buena emanan movimientos ordenados y, al contrario, de un alma mala, movimientos desordenados. Ahora bien, todo nos está diciendo que los grandes y generales movimientos de la naturaleza, particularmente los de

los cuerpos celestes, están rigurosa y regularmente ordenados. Los movimientos desordenados son en la naturaleza más bien una excepción, y su significación es a todas luces limitada. Por consiguiente, hemos de admitir que las almas rectoras de las que provienen los grandes movimientos cósmicos son buenas y ordenadas, y que el alma más alta de todas, aquella que ha de suponerse como el vértice de confluencia de todos los movimientos, origen del más universal y más firme de todos los movimientos, ha de ser por necesidad la más perfecta y la mejor. Puesto que nos es patente, no obstante, la existencia de desorden en el mundo, hay que admitir que son muchas las almas o al menos más de una, para poder explicar los desórdenes. Pero lo esencial y lo importante es que alcanzamos con nuestro conocimiento la existencia de una perfectísima alma. Frente a ella no tienen peso ni importancia las ocasionales excepciones.

El razonamiento de Platón no lleva, estrictamente hablando, a un puro monoteísmo; ni siquiera a un creador, sino sólo a un artífice del mundo, acaso tan sólo a un dios inmanente, es decir, al alma del mundo, si bien no se impone de un modo absoluto y necesario esta interpretación, ya que el alma del mundo existe antes del cosmos, y lo psíquico es antes que lo largo, ancho y profundo, lo que permitiría deducir una trascendencia de Dios. Sea de ello lo que sea, cierto es que con estos razonamientos Platón ha echado los cimientos para el argumento aristotélico tomado del movimiento universal. No se podrán valorar históricamente las pruebas del libro séptimo y octavo de la *Física* de Aristóteles sin tener presente lo que Platón, en su periodo de vejez, escribió ya sobre este tema.

La vía dialéctica hacia Dios no es sino la ascensión de hipótesis en hipótesis hasta el ἀνυπόθετον (sin hipótesis o soporte), el último fundamento del ser, el cual está ya propiamente más allá del ser, sobrepujándolo todo en poder y en valor. Ya nos es conocido este modo de ascensión (*cf. supra*, pág. 134). Constituye la anticipación histórica y doctrinal de la posterior prueba de la causalidad y la contingencia para llegar a la existencia de Dios. Un paralelo de esta subida dialéctica hacia Dios, que se realiza con el pensamiento discursivo, lo tenemos en el camino a Dios a través de lo bello, que recorremos llevados por el «eros». Lo ha

desarrollado Platón en el *Banquete*, donde la sacerdotisa de Mantinea, Diotina, enseña a Sócrates a amar aquel arte que encumbra al hombre hasta un supremo y altísimo amor que no deja ya ningún anhelo insatisfecho, sino que es plenamente suficiente (ἱκανόν), un absoluto en el que el alma halla su total descanso. Es aquel estado del que oiremos después decir a san Agustín: «Inquieto está nuestro corazón, Señor, hasta que descanse en ti». La vía dialéctica lleva a un Dios trascendente en el sentido del monoteísmo. Platón se ha acomodado, es verdad, al lenguaje de la religión popular y ha hablado a veces de muchos dioses; podemos asegurar, con todo, que él personalmente era monoteísta. Allí donde habla enteramente en serio y donde nos da lo más íntimo de su convicción habla invariablemente de Dios y no de dioses.

Naturaleza de Dios

Si se le hubiera preguntado a Platón sobre la naturaleza y la esencia de Dios, seguramente que, al igual que a la pregunta sobre la esencia de lo bueno, hubiera respondido: es tan alto y tan excelso ese objeto que no es posible tocarlo directamente. De hecho podemos recoger ideas y razonamientos ocasionales, vertidos acá y allá, que nos darán una aproximación, al menos indirectamente, del verdadero sentir de Platón en este punto. Si tenemos delante el proceso dialéctico de ascensión a la divinidad, aparecerá claro que la esencia de Dios se ha de buscar, para Platón, en la «aseidad» y en la absoluta valiosidad. Dios es el ser y Dios es el bien. Si se sigue el camino de la prueba física hasta el fin, Dios aparecerá como la pura actualidad. Dios es vida y Dios es acción. Pero podemos decir que Platón no ha llegado a un Dios personal.

Justificación de Dios

Deísmo antiguo. Platón se hace ya cargo del problema de la teodicea, el problema de la justificación de Dios ante el desorden, lo irracional y lo malo que se da en este mundo. Después de probar la existencia de Dios contra el ateísmo, se vuelve contra aquellos escépticos que aun creyendo que hay un Dios, impresionados por lo que parece excluir toda teleología, han venido a pensar que Dios ha hecho el mundo, pero después de hecho no se ocupa más de él (*Leyes*, 899d-900b; 908bc). Es la manera de pensar que en la moderna filosofía se ha denominado deísmo. Anteriormente hemos escuchado una inicial respuesta a este problema de la teodicea (*cf. supra*, págs. 116s).

Mirada al conjunto. Ahora nos previene Platón de que en tales objeciones y dudas contra la providencia y bondad de Dios se esconde siempre un vicio dialéctico fundamental. A saber, se juzga las cosas y sus relaciones desde un punto de vista muy limitado que sólo tiene en cuenta, la mayoría de las veces, el sujeto y su situación particular; y con ello se pierde la visión total del conjunto. Si se atiende a este conjunto, muchas cosas se verán de otra manera y variarán los criterios de valoración. Finalmente habrá que tener presente que la vida en este mundo no es la única existencia del hombre. Ésta tendrá su prolongación tras la muerte, y si queremos dar un juicio definitivo sobre la justicia de Dios, habremos de poner en el platillo lo que allí tiene lugar. Tan sólo las almas más pequeñas limitan su visión a los aspectos parciales de las cosas. Las almas mejores nada desestiman, todo lo consideran, aun el más allá, y nada se les escapa de lo que puede ser de importancia para el hombre. «Aunque seas tan bajo e insignificante que te escurras hasta las profundidades de la tierra, o aunque te pongas alas para volar y elevarte hasta el alto cielo, no has de escapar al castigo debido, que los dioses harán caer sobre ti, ya sea abajo en el Hades, ya sea en otro lugar más horrible» (*Leyes*, 905a). Es una idea que encontramos en todos los pensadores cristianos, cuando recurren a la otra vida para completar la tesis

de la providencia y la justificación del obrar de Dios, y que vuelve también en Kant al fundar el postulado de la inmortalidad del alma.

Dios y el hombre

La omnipotencia buena. Asemejarse a Dios. ¿Cuáles son las relaciones del hombre con Dios? En sus obras del periodo de vejez, cuando el anciano Platón pisaba ya el umbral de la eternidad, la significación de Dios alcanza su punto culminante. Nosotros, los hombres, se dice allí, somos una creación admirable salida de las manos de Dios; torneados acaso para ser meros juguetes de Dios, o creados, quizá, con una intención más seria; en todo caso somos propiedad de Dios, somos sus esclavos y como marionetas en sus manos. Sólo Él tiene los hilos y dirige nuestra vida. «Las cosas humanas no son por ello dignas de tomarse muy en serio» (*Leyes*, 803b). Pero al hombre justo y moralmente bueno siempre lo amará Dios. Es su amigo. Por eso el hombre debe procurar huir de este mundo. «Y la fuga de este mundo consiste cabalmente en asemejarse a Dios, en cuanto esto es posible» (*Teet*. 176a).

Oración. Junto a este conato de propia perfección mediante el asemejarse a Dios hay otra forma de unión con Dios que es la oración. Platón la recomienda particularmente en las circunstancias importantes y solemnes, por ejemplo al contraer matrimonio o antes de acometer una gran empresa. Pero no hemos de pedir lo que no es nada, por ejemplo, el oro y la plata o algo que para el que pide no significa un verdadero bien. No se ha de pensar que Dios muda de parecer movido por las plegarias o sacrificios, como se puede persuadir o sobornar a un hombre. Dios es inmutable. El que se imagina que a fuerza de plegarias y sacrificios puede mover a la divinidad a concederle algo injusto es peor aún que el deísta o el ateo. El auténtico sentido de la oración no ha de ser pedir cuanto se nos antoja, como hacen los niños, sino que hemos de hacer objeto de nuestras súplicas el ajustar nuestra vida a inteligencia y razón. Es el genuino platonismo. La plegaria que cierra las páginas del *Fedro* refleja bien el carácter elevado y los nobles sentimientos de este filósofo, que es justo poner junto a los grandes espíritus religiosos de la humanidad: «¡Oh Pan amado y demás dioses de

este lugar! Dadme ser bueno y hermoso en mi interior. Y lo que tenga de bienes exteriores esté de acuerdo con mi ser. Parézcame rico el sabio. De riquezas materiales séame dado poseer cuanto cumple a un hombre prudente y sobrio».

Teología natural

Religión y moral. El empeño de Platón por asentar firmemente la existencia de Dios contra el ateísmo, la providencia divina contra el deísmo, y la justicia y santidad divinas contra una concepción de la religión más mágica que ética está sostenido ciertamente por consideraciones de carácter moral y pedagógico. Aquellos errores corrompen el alma y el carácter. Pero ha de convenirse en que Dios e inmortalidad no son en Platón meros postulados, hechos aceptados sólo para llenar ciertas exigencias prácticas, es decir, morales del hombre.

Fe y ciencia. Su teología es ante todo verdad teorética, verdad que se presenta y se justifica primariamente ante el entendimiento y no ante la voluntad y el corazón. Con sus reflexiones sobre la existencia, naturaleza, providencia, justicia y santidad de Dios, tal como se exponen en las *Leyes*, Platón se ha hecho el fundador de la teología natural, que tan importante misión desempañará en el desarrollo del pensamiento occidental. Al decir teología natural se nos va hoy el pensamiento a la oposición entre teología natural y teología sobrenatural o religión revelada. Pero no es éste su sentido originario. La expresión «teología natural» retrocede, en efecto, según puede deducirse de san Agustín, hasta Varrón, contemporáneo de Cicerón, quien, a su vez, la tomó seguramente de Panecio. Ambos distinguen tres «maneras de hablar de Dios»: una poética, otra civil y otra natural o filosófica. La teología poética coincide con la mitología. Tiene tan sólo un significado estético. La teología civil no es otra cosa que el culto público y oficial del Estado; toca a la guarda de las fiestas y ceremonias que el calendario prescribe. Nada tiene que ver esta teología con lo verdadero y lo falso; procede sólo por motivos políticos y administrativos, como dijo lacónicamente, muy a lo romano, Mucio Escévola, pontífice romano. La teología natural, en cambio, ni se ocupa del agrado estético ni de los usos civiles; va más allá de todo eso, a saber, a la investigación filosófica de la verdad sobre Dios. Lo que de la divinidad puede el hombre saber y probar,

apoyado en la experiencia y en la reflexión sobre la naturaleza y el mundo, eso es lo que constituye la teología natural. Ésta busca una efectiva verdad con el auxilio de una auténtica ciencia. «Sobre esta teología han dejado muchos libros escritos los filósofos», dirá ya san Agustín, citando a Varrón (*De civ. Dei*, VI, 5). El primero de la larga serie es Platón. Él fue el primero que empleó la palabra «teología» (ϑεολογία ; *Rep*. 379a), y es manifiestamente el creador de este concepto (W. Jaeger).

Bibliografía

I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. I, Madrid, Alianza, 1979, págs. 383-405; A. DIÈS, «Le Dieu de Platon» y «La religion de Platon», en *Autour de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1927, págs. 523-603; M. LEGIDOLÓPEZ, *El problema de Dios en Platón, la teología del demiurgo*, Salamanca, CSIC, Instituto «Antonio de Nebrija», 1963; A. MANNO, *Il teismo di Platone*, Nápoles, Istituto superiore di scienze e lettere S. Chiara, 1955; id., *Sul rapporto tra le idee e Dio in Platone*, Nápoles, Istituto superiore di scienze e lettere S. Chiara, 1955; F. SOLMSEN, *Plato's theology*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1942; W. J. VERDENIUS, «Platons Gottesbegriff», en H. J. ROSE (ed.), *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Ginebra, Fondation Hardt, 1955, págs. 241-293.

Para el concepto de «teología natural», *cf.* especialmente W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1952 (reimpr. 1993).

G. La academia antigua

Suele comprenderse en la denominación de «Academia antigua» a los personajes que enseñaron en la Academia en el periodo inmediato a la muerte de Platón. Los directores de la Academia en este tiempo son: *Espeusipo*, sobrino de Platón (347-338), *Jenócrates* (338-314), *Polemón* (314-269) y *Crates* (269-264). Uno de los más destacados hombres de ciencia de la Academia antigua, perteneciente aún al siglo IV, es Heráclides Póntico, del que ya antes se hizo mención (pág. 56). Tanto él como las otras dos figuras relevantes, el matemático *Filipo de Opunte* y el botánico *Diocles*, hacen sospechar que el interés por las ciencias particulares fue también grande en la Academia antigua.

Pero en el fondo la escuela fue derivando cada vez más hacia la forma externa de un círculo pitagórico. Las aficiones a lo pitagórico se hicieron sentir también de un modo acusado en el terreno científico y filosófico, aún más que en el último periodo de Platón. Así se explica que uno de los temas más acuciantes sea ahora el problema de la relación entre el número y la idea. Platón había distinguido números ideales y números matemáticos. Espeusipo no creía más que en números matemáticos. Jenócrates identificó los números ideales con los matemáticos. Otro problema capital fue la relación entre el conocimiento sensible y el intelectual; en esto se llegó a suprimir el dualismo platónico. Un tercer problema lo constituyó la teoría del placer. También aquí se suavizó la rigidez dogmática y se incluyó a los bienes materiales entre los factores de la felicidad, con lo que la Academia mostró una mayor amplitud de miras que la ética de cínicos y estoicos. Eudoxo de Cnido (*ca*. 408-355) vuelve incluso a introducir el placer como principio ético. Hacia el final de este periodo de desarrollo hacen su aparición en la Academia tendencias y corrientes ajenas al genuino platonismo: actitudes en parte místicas, en parte extra o precientíficas. Son iniciadas por Jenócrates; la Academia abre sus puertas a las especulaciones orientales; la naturaleza se demoniza; la teoría de los números se torna una pura fantasía; el número 1 es el primer dios, es masculino, espíritu, padre y

rey del cielo; el número 2 es femenino, es la madre de los dioses, es alma y guía del mundo infraceleste. Los estratos platónicos del conocimiento adquieren una burda y material localización; el objeto del saber científico está más allá del cielo; el del conocimiento sensible más acá; y el de la opinión es el cielo mismo. Hasta la fase de la «Academia media» no se volverá a ser sobrio.

Bibliografía

Ediciones: R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, Teubner, 1892 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965); *De Speusippi academici scriptis accedunt fragmenta*, ed. por P. Lang, Frankfurt, Minerva, 1964 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965); *Frammenti*, ed., trad. y coment. de M. Isnardi Parente y M. Gigante, Nápoles, Bibliopolis, 1980 (gr./lat.); *Senocrate, Ermodoro, Frammenti*, ed., trad. y coment. de M. Isnardi Parente, Nápoles, Bibliopolis, 1982.

Estudios: K. VONFRITZ, «Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre», en *Philologus* 82, 1927, págs. 1-26; J.-L. GARDIES, *L'héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide: un essai de reconstitution*, París, Vrin, 1988; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, Madrid, Gredos, 1984; H. KARPP, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Wurzburgo-Aumühle, Triltsch, 1933; H. J. KRÄMER, *Die Philosophie der Antike*, vol. 3: *Die hellenistische Philosophie*, Basilea, Schwabe, 1983, págs. 1-174; P. MERLAN, *From platonism to neoplatonism*, La Haya, Nijhoff, [3]1968; L. TARAN(ed.), *Speusippus of Athens: a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, Brill, 1981.

ARISTÓTELES

LA IDEA EN EL MUNDO

Vida

Aristóteles no es ateniense de origen, sino natural de Estagira, en la costa tracia, donde nació en el 384. Su padre era médico de cabecera del rey macedónico Amintas, y Aristóteles mismo tendrá vinculada la suerte externa de su vida a la órbita macedónica y ello le perderá. A los 18 años entra a formar parte de la Academia y en ella permanece por espacio de veinte años hasta la muerte de Platón. En vida profesó alta estima a su maestro. En la elegía que le dedicó a su muerte, habla de la amistad que unió a ambos y afirma que Platón fue un hombre de tal grandeza que sólo podrá elogiarle quien sea digno de él. Ninguna merma de esta estima y amistosa veneración supone el distanciamiento doctrinal que luego se operó en el espíritu de Aristóteles. «Siendo los dos amigos míos (Platón y la verdad) —dice él en la *Ética a Nicómaco*— es un piadoso deber mío poner por delante a la verdad» (1096a 16). Se saca con todo la impresión, al leerlo, de que la crítica hecha a Platón no siempre discurrió *sine ira et studio*; muchas veces es rebuscada, no siempre profunda y a menudo peca de estrechez de miras.

A la muerte de Platón (348) Aristóteles marcha a Assos, en el Asia Menor, en las cercanías de la antigua Troya, se pone bajo la protección de Hermias, rey de Atarne, y, en unión con otros compañeros de la Academia, funda allí una especie de sucursal de la escuela platónica. Aristóteles permanece sólo tres años en Assos. Hermias es apresado por los persas y Aristóteles tiene que huir. Permanece algunos años en Mitilene, donde encuentra a Teofrasto, su futuro sucesor; en el 342 va a la corte del rey Filipo de Macedonia y se encarga de la educación de su hijo Alejandro, niño entonces de 13 años. Al ocupar éste el trono, vuelve a Atenas y funda allí su propia escuela, el Liceo, en el 335, en el sagrado paraje de Apolo Licio. Al igual que la Academia aquel grupo estudioso presenta el aspecto de un θίασος, especie de comunidad religiosa dedicada al culto y honra de las musas. Más tarde se llamó a los hombres de aquella escuela los «peripatéticos», y en época aún posterior se dio como explicación y

significado de este nombre el hecho de que tenían sus explicaciones doctrinales paseando. Aparte de que esta costumbre era muy general desde Sócrates, es lo más probable que —como en las otras denominaciones de las escuelas filosóficas griegas: Academia, Liceo, Estoa, Cepos (jardín de los epicúreos)— también este nombre provenga de alguna circunstancia de lugar, que pudo muy bien ser la galería o paseo (περίπατος) que se encontraba a pocos pasos del Liceo.

Aristóteles había publicado ya numerosos escritos en su juventud, pero durante su actividad en el Liceo no es ya un simple escritor, sino todo un maestro y un organizador científico. Aristóteles funda aquí un círculo de investigación científica de gran estilo. Bajo su dirección los miembros de aquella comunidad compulsaban y elaboraban materiales de la más varia índole cultural: filosofía, historia de la filosofía, ciencias naturales, medicina, historia general, archivos antiguos, política y filología. Sólo así se explican los vastos conocimientos que Aristóteles presupone y utiliza en sus escritos. No duró más de 12 años esta fecunda actividad. A la muerte de Alejandro (323) subió al poder en Atenas el partido antimacedónico y Aristóteles prefirió huir a tiempo antes de que se entablara contra él el consabido proceso de ἀσέβεια (impiedad), «para que los atenienses no pecaran por segunda vez contra la filosofía», como decía él apropiándose del papel de Sócrates. Se estableció en casa de su madre, en Calcis de Eubea. Allí murió en octubre del 322, a la edad de 62 años.

Poseemos su testamento. Es todo un símbolo del hombre y de su filosofía. Al tanto de la vida concreta y de sus mínimos detalles, no se pierde en ellos, sino que vive su vida, marcada con el sello de su espíritu culto y de su corazón noble. De manera conmovedora dispone él, el filósofo solitario y exilado, de su casa, mira por sus dos hijos, Pitias y Nicómaco, así como por la madre de este último, y dedica un recuerdo amistoso a sus esclavos, a los más de los cuales pone en libertad; a los que le han proporcionado servicios personales les permite quedar en la casa hasta llegar a la edad conveniente y entonces todos quedarán manumitidos. Desfilan en el documento el recuerdo de la casa paterna, el recuerdo de su madre y hermano, a quienes había perdido muy pronto y el recuerdo de su primera esposa, Pitias, también fallecida. Donde él sea enterrado deberán

también ser llevados los huesos de aquélla, «como ella misma lo había deseado». La última disposición provee que Nicanor, su hermano adoptivo, que había servido como oficial en el cuartel general de Alejandro, cumpla el voto que Aristóteles había hecho por él; después del regreso feliz a la patria debería ofrecer en Estagira sendas estatuas de cuatro varas de alto a Zeus salvador y a Atenea salvadora.

Obras

De lo escrito por Aristóteles, mucho se ha perdido, y de lo llegado hasta nosotros, no todo está en buen orden. Atendiendo al modo de publicación se distinguen los escritos que Aristóteles dedicó a la publicidad, los llamados escritos «exotéricos» (ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐκδεδομένοι λόγοι) y los no destinados a la publicidad, escritos «acroamáticos» (ἀκροαματικοὶ λόγοι, ὑπομνήματα), también dichos «esotéricos» o didácticos (πραγματείαι). Los primeros estaban destinados al gran público, eran obras literarias, artísticas, en su mayor parte diálogos del periodo juvenil. De ellos nos han sido conservados sólo fragmentos. Los segundos eran apuntes de clase más o menos rápidos, redactados algunos en Assos y la mayor parte en el Liceo. No fueron publicados hasta el 50 al 60 a. C. por Andrónico de Rodas, tras largo periodo de abandono y olvido. Desde que fueron de nuevo descubiertos, la Antigüedad no cesó de explotar principalmente estos escritos más científicos y escolares, relegando a segundo término los demás del periodo juvenil. Con ello ocurrió que se perdió de vista la evolución doctrinal de Aristóteles y se acostumbró a citar sus obras indistintamente como si hubieran sido escritas todas desde un mismo e idéntico punto de vista. Gracias a las investigaciones de Werner Jaeger, que aprovechó los fragmentos de las obras juveniles, conocemos mejor su progreso doctrinal interno y podemos entender sus escritos, incluso las πραγματείαι o disciplinas, según su desarrollo cronológico. A la luz de estas investigaciones distinguiremos tres periodos en la producción aristotélica: *Academia, transición* y *Liceo*.

Academia. En su primer periodo, en la *Academia* de Platón (367-347), Aristóteles piensa aún totalmente en el modo platónico. Por ejemplo, en el diálogo *Eudemo* enseña la preexistencia y la inmortalidad del alma con ideas parecidas a las desenvueltas por Platón en el *Fedón,* sigue la teoría de las ideas, su conocimiento anterior y su ἀνάμνησις (recuerdo) actual, y ve en la existencia incorpórea, del alma sola, el auténtico y esencial ser del

hombre. Cuerpo y alma son considerados todavía desde un ángulo netamente dualista como sustancias separadas. El *Protréptico* tiene el sentido de llamada y exhortación a una manera de vida puramente filosófica, ordenada a las eternas ideas, de un modo similar a la consigna del Estado platónico. «En el cielo hay un tipo ejemplar en el que todo hombre de buena voluntad podrá mirar y fundar su propio ser». Fue muy leído en la Antigüedad; Jámblico lo utilizó para su propio *Protréptico*, Cicerón para su *Hortensius*, y a través de este último escrito su influjo llega a Agustín (*cf. infra*, pág. 359). Otros escritos cuya composición cae dentro de este periodo son los diálogos: *Sobre la justicia, Político, Sofista, Simposion, Sobre el bien, Sobre las ideas, Sobre la oración*.

Transición. La fase de transición se refleja en los escritos de Assos, Lesbos y la corte macedónica. El diálogo *Sobre la filosofía* es característico como escrito de transición. Su segundo libro desarrolla una crítica de la teoría platónica de las ideas. En el tercer libro presenta ya Aristóteles las ideas fundamentales de su propia concepción y se preludia ya quizá el concepto central de su propia metafísica, la noción del motor inmóvil (así lo cree W. Jaeger, H. von Arnim lo discute); pero abunda aún en consideraciones y maneras de ver del último Platón, tal como se nos muestra, por ejemplo, en el escrito *Epínomis*. De este tiempo datan aquellos primeros fragmentos de los escritos didácticos de Aristóteles que Jaeger considera como primitiva metafísica, primitiva ética, primitiva política y primitiva física. Son: *Met.* Α, Β, Κ, 1-8, Λ a excepción del cap. 8, Μ 9 y 10, lo mismo que Ν ; *Ética a Eudemo,* Α, Β, Γ, Η ; *Política,* Β, Γ, Η, Θ ; *Física,* Α, Β ; Περὶ οὐρανοῦ ; Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

Liceo. En el tiempo del Liceo tienen su puesto los «escritos didácticos», con la excepción de las partes más antiguas antes mencionadas incorporadas a la actual redacción. Cómo haya que distinguir unas partes de otras es cosa muy debatida. Nosotros distinguimos:

1. *Escritos lógicos*: Κατηγορίαι (*Categoriae. Praedicamenta*); Περὶ ἡρμένειας (*De interpretatione*); ʼΑναλυτικὰ πρότερα y

Ἀναλυτικὰ ὕστερα (*Analytica priora* y *Analytica posteriora*); Τοπικά (*Topica*); Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (*De sophisticis elenchis*). Después se reunieron todos estos escritos con el nombre de ὄργανον, instrumento, porque se miraba a la lógica como un instrumento para el recto procedimiento en la ciencia.

2. *Escritos metafísicos*: Φυσικὴ ἀκρόασις (*Physica auscultatio*), filosofía natural metafísicamente conducida, en 8 libros; Τὰ μετὰ τὰ φυσικά (*Metaphysica*), doctrina general de Aristóteles sobre el ser en cuanto tal, sus propiedades y causas primeras, en 14 libros, cuyo título es de origen posterior, pero no tiene el mero sentido bibliotecario de que estos libros venían, en la compilación de Andrónico de Rodas, detrás de los 8 libros de la *Física*, sino que encierra también la indicación metódica y real de que, en un recto orden de conocimiento, han de ser leídos «después» (μετά) de los escritos físicos, si bien su objeto es algo que, por naturaleza (τῇ φύσει), es lo primero, por lo que esta ciencia se denominaría «filosofía primera».

3. *Escritos de filosofía de la naturaleza*: Περὶ οὐρανοῦ (*De caelo*); Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (*De generatione et corruptione*); Περὶ μετεώρων (*Meteorologia*), una especie de geografía física; Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι (*Historia animalium*), zoología sistemática en 10 libros; Περὶ ᾠων μορίων (*De partibus animalium*); Περὶ θῴων πορείας (*De incessu animalium*); Περὶ ζῴων κινήσεως (*De motu animalium*); Περὶ ζῢων γενέσεως (*De generatione animalium*); Περὶ ψυχῆς (*De anima*), en 3 libros; además una serie de escritos menores llamados *Parva naturalia*, cuyos títulos son: *De sensu et sensibilibus; De memoria et reminiscentia; De somno et vigilia; De insomniis; De adivinatione per somnum; De longitudine et brevitate vitae; De vita et morte; De respiratione*.

4. *Escritos éticos y políticos*: Ἠθικὰ Νικομάχεια (*Ethica ad Nicomachum*), ética sistemática en 10 libros, publicada por el hijo de Aristóteles, que le ha dado el nombre; Πολιτικά (*Politica*), 8 libros con las ideas sociológicas, políticas y jurídicas de Aristóteles;

Πολιτεία Ἀθηναίων (*Constitución de Atenas*), la única conservada de las 158 constituciones políticas que hizo compilar Aristóteles; este escrito no fue descubierto sino hasta 1891. La Ἠθικὰ Εὐδήμεια (*Ethica Eudemeia*) y la Ἠθικὰ μεγάλα (*Magna moralia*) pueden ser, la primera, la primitiva ética aristotélica, y la segunda, escritos postaristotélicos.

5. *Escritos filológicos*: Τέχνη ῥητορική (*Ars rhetorica*); Περὶ ποιητικῆς (*De poetica*).

No son auténticos: *Categ*. 10-15 (*Postpraedicamenta*) es considerado frecuentemente espurio, pero podría ser genuino; el libro 4 de los *Meteorológicos: De mundo* (de influjo estoico; compuesto entre el 50 a. C. y el 100 d. C.); el libro 10 de la *Historia animalium* y acaso también el libro 7, libro 8, caps. 21-30, y el libro 9. Tampoco son auténticos: a) dentro del *Corpus Aristotelicum: Sobre el espíritu (De spiritu)*, 1.ª impr. Venecia, 1495, *Opera*, vol. 1; *Sobre los colores (De coloribus)*, 1.ª impr. Venecia, 1562, *Opera*, vol. 1; *Sobre las percepciones del oído (De audibilibus)*, 1.ª impr. Venecia, 1562; *Fisiognómica (Pysiognomica)*, 1.ª impr. Venecia, 1497, *Opera*, vol. 1; *Sobre las plantas* (*De planctis*), 1.ª ed. Venecia, 1497, *Opera*, vol. 1; *Audibles admirables, Maravillas (De mirabilibus auscultationibus*, *Mirabilia)*, 1.ª impr. Venecia, 1495, *Opera*, vol. 2; *Mecánica (Problemata mechanica)*, 1.ª impr. Venecia, 1552, *Opera*, vol. 4; *Sobre la indivisibilidad de las líneas (De lineis insecabilibus)*, 1.ª impr. Venecia, 1496, *Opera*, vol. 2; *Sitios y nombres de los vientos (Ventorum situs et cognomina)*, 1.ª impr. París, 1629, *Opera*, vol. 2; *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias (De Melissu, Xenophane, Gorgia)*, 1.ª impr. Venecia, 1497, *Opera*, vol. 2; *Sobre virtudes y vicios (De virtutibus et vitiis)*, 1.ª impr. Colonia, 1543, *Opera*, vol. 2; *Economía (Oeconomica)*, 1.ª impr. Estrasburgo, 1469, *Opera* vol. 2; *Retórica para Alejandro (Rethorica ad Alexandrum)*, 1.ª impr., Leipzig, 1503, *Opera*, vol. 2. A los escritos mencionados han de añadirse: *Sobre los sonidos; Sobre la respiración; Sobre la juventud y la vejez; Metafísica* α y *Física* Η son escritos de discípulos. b) Fuera del *Corpus Aristotelicum: Libro sobre las [primeras] causas (Liber de causis)*, en ciertos manuscritos también *Liber Aristotelis*

de expositione bonitatis purae, 1.ª impr. Venecia, 1482 (lat.), Padua, 1493, 1.ª ed. 1882, de O. Bardenhewer; *Sentencias de Aristóteles (Auctorites Aristotelis)*, escr. hacia 1300, 1.ª impr. Colonia, 1487, Amberes, 1487; *Libro de los seis principios (Liber sex principiorum)*, escr. hacia 1150-1175(?), 1.ª impr. Nápoles, 1473, selección fragmentaria que podría provenir de un comentario al escrito de las *Categorías* de Aristóteles. Además: *Libro de la manzana; Problemas no publicados; El secreto de los secretos; Libro de las piedras; Teología de Aristóteles*.

Ediciones de obras completas: *Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borussica (ed. Bekker, ed. canónica), 5 vols., [*] con trad. latina, escolios y el *Index* de H. Bonitz, Berlín, 1831-1870 (segunda ed. rev., con añadidos, escolios e índices a cargo de O. Gigon, 5 vols., Berlín, de Gruyter, 1960-1963); *Opera* (ed. denominada Aldina), ed. por A. Manuzio, 5 vols., Venecia, 1495-1498 (gr.); *Aristotle, Works with an English translation*, por diversos ed. en The Classical Library (Londres, 1947s); *The works of Aristotle into English* (trad. de Oxford), ed. por W. D. Ross, 12 vols., Oxford, Clarendon Press, 1908-1952; y la estándar ingl. *The complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation*, ed. por J. Barnes, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1984; *Philosophische Schriften*, 6 vols., trad. de E. Rolfes, Hamburgo, Meiner, 1995; las trad. de O. GIGON (Zúrich, Artemis-Verlag, 1950s), de P. GOHLKE (Paderborn, Schöningh, 1948s) y las de E. GRUMACH y H. FLASHAR (eds.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, 19 vols., Berlín, Akademie Verlag, 1965s (con extensos y por lo general buenos comentarios).

Traducciones castellanas: *Obras filosóficas de Aristóteles*, 10 vols., trad. de P. de Azcárate, colección «Biblioteca filosófica», Madrid, Medina y Navarro, 1874-1875 (vols. 1 y 2: Moral; vol. 3: Política; vols. 4 y 5: Psicología; vols. 6, 7, 8 y 9: Lógica; vol. 10: Metafísica); diversas obras de Aristóteles en «Biblioteca clásica Gredos», por diferentes traductores y editores, Madrid, Gredos; *Obras*, trad., estudio prelim. y notas de F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1964, [2]1973.

Comentarios: Los antiguos en los *Commentaria in Aristotelem graeca*, 23 vols., Berlín, Academia Litterarum Regiae Borussicae, Berolini, Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1882-1909 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt,

Frommann-Holzboog, 1990). Se añade a ellos el *Supplementum Aristotelicum*, 3 vols., 1882-1903. De los modernos, son especialmente valiosos los de A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 vols., texto, trad. y coment., Tubinga, L. F. Fuchs, 1846-1848 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1968) y H. BONITZ, *Index aristotelicus*, Berlín, Reimer, 1870 (reimpr. Berlín, de Gruyter, 1961 y Graz, Akademische Druck, 1955) a la *Metafísica*, y los grandes coment. ingl. de Grant, Stewart, Burnet, Joachim a la *Ética*, de W. L. Newman a la *Política*, de W. D. Ross a la *Metafísica*, *Física*, *Analíticos y Parva naturalia*, y de Joachim al *De generatione et corruptione*. Los dos primeros vols. de la trad. preparada por E. Grumach (*Ethica Nichomachea* y *Magna moralia*) contienen igualmente un valioso y profundo comentario (F. Dirlmeier).

Teorías sobre la cronología

Desde el libro de Jaeger sobre la evolución doctrinal de Aristóteles la investigación se halla en un movimiento intenso y muchas veces contradictorio. El pensamiento central de W. Jaeger es que Aristóteles, platónico aún en el periodo joven, se desenvuelve cada vez a más distancia de su maestro, si bien mantiene siempre esenciales concepciones platónicas. En el plano filosófico, lo suprasensible del mundo de las ideas platónicas pierde cada vez más significación, mientras aumenta el interés por el mundo de acá y por la investigación empírica. En este mundo espacio-temporal Aristóteles se habría encontrado finalmente a sí mismo. Según esto, todo lo que en los escritos cae más cerca de Platón respondería a un periodo primero, y correspondería a una época posterior lo que acusa más la ausencia de ese influjo. *a)* Son, pues, enteramente platónicos los diálogos del primer periodo, cuando Aristóteles pertenece aún a la Academia. *b)* Pero también platoniza en el periodo de transición, aun cuando se advierten los nuevos derroteros. Tienen aquí su puesto la llamada física primitiva (*Phys*. Α, Β ; *De caelo; De generatione et corruptione*), la metafísica primitiva (*Met.* Α, Β, Κ 1-8, Λ, excepto el cap. 8, Μ 9 y 10, Ν), la ética primitiva (*Eth. Eud*. Α, Β, Γ, Η), y la política primitiva (*Pol.* Β, Γ, Η, Θ). *c)* Todos los demás escritos pertenecen a la época del Liceo. Ahora la metafísica no es ya la doctrina del mundo suprasensible, sino de la sustancia particular (sustancia primera) captable sensiblemente, como lo muestran *Met.* Ζ, Η, Θ. Y la psicología, ética y política se ocupan también ahora de la descripción de la realidad concreta y de sus datos positivos. H. von Arnim ve la evolución aristotélica de un modo esencialmente distinto. Los libros Κ, Λ, y Ν de la *Metafísica* serían primitivos; los restantes pertenecerían al tiempo del Liceo, también el Α y el Β, que estarían, por tanto, ahora emparejados (en el tiempo) con el Ζ, Η y Θ, que son para Jaeger posteriores. Los *Magna moralia*, y no la *Eth. Eud*., serían la ética primitiva, mientras que la *Eth. Eud*. pertenecería a la segunda estancia en Atenas. W. D. Ross piensa de modo parecido a Jaeger: *a)* Periodo de la

Academia. Diálogos de impronta platónica. *b)* Periodo de Assos, Lesbos y Macedonia. Aquellas partes de los escritos conservados que aún platonizan considerablemente, según Ross, la *Phys.*, *De caelo*, *De gen. et corr.*, 1. III *De anima*, *Eth. Eud.*, las partes más antiguas de la *Metafísica* y de la *Política*, acaso también las partes más antiguas de la *Hist. animalium*. Las partes más antiguas de la *Metafísica* serían Α, Δ, Κ 1-8, Λ, Ν ; las de la *Política* Η y Θ). *c)* El periodo del Liceo llevaría finalmente a la terminación de las obras comenzadas en el periodo intermedio, sobre todo de la *Metafísica*, y además la *Eth. Nic.*, *Política* y *Retórica*, colección de *Constituciones* políticas, los *Meteorológicos* y las obras psicológicas y biológicas. Ross ve también la línea general en un movimiento que va «del mundo del más allá a un interés cada vez más intenso por los hechos concretos de la naturaleza y de la historia, en la persuasión de que la forma y el sentido del mundo no están separados de la materia, sino que hay que encontrarlos alojados en ella». Por lo demás, Ross ve una evolución parecida en el mismo Platón, sólo que al revés, en el sentido de que en éste, a medida que se distancia de Sócrates, se hace más fuerte la trascendencia de la idea, es decir, el estado de total separación en que se encuentra lo «suprasensible». De ahí un natural movimiento de retorno, en Aristóteles, de lo trascendente a lo sensible. El concepto de lo suprasensible ha sufrido en este proceso una dislocación. Metafísica no significa, en efecto, una separación total, sino sólo en ciertos aspectos y con sentido enteramente especial. Sin embargo, ese falso concepto ha cundido demasiado, inficionando aún hoy la historia de la evolución de la ideas. Gohlke tiene también su teoría propia. *a)* Al principio, hasta los 40 años, es su periodo platónico. Después Aristóteles entra de pronto en una fase evolutiva, abriéndose caminos enteramente propios, que tienen, no obstante, su preparación anterior. *b)* Tras la retirada de Atenas a Assos se aplica a la formación de su ideario ético y político; nace la primera concepción de los *Magna moralia*, y surgen también los libros lógico-metafísicos más antiguos, entre ellos las *Categorías* y los *Tópicos* 3-6. Filosóficamente se mantiene aún sobre el terreno de la teoría de las ideas. *c)* Después de la vuelta a Atenas se manifiesta en seguida, dentro de su propia escuela, la tendencia hacia la sustancia singular y concreta del mundo sensible. Un

nuevo concepto de potencia (δύναμις) hace comprensible la aparición de la teoría de la potencia y el acto, y desde ella Aristóteles reelabora el antiguo concepto de εἶδος. Pero el giro más llamativo está en que la ciencia de la sustancia, entendiendo por tal el ser concreto, se va a configurar como una teología. Al revés de lo que quiere Jaeger, el Aristóteles ahora empírico se interesa de nuevo por los principios del ser y se hace un teólogo, incluso un teólogo monoteísta (*Met.* Λ y *De mundo*, que Gohlke, contra toda la crítica filosófica, tiene por genuino). Cronología de la *Metafísica*, según Gohlke: 4 estratos; 1) Metafísica más antigua (A 1-9, B, Γ, Δ, Z en la elaboración más antigua, e I). 2) Metafísica media (A 1-7 y 10, B-E, Z en la elaboración antigua, I, M desde 1086a 21, N). 3) El así llamado «esbozo» (K, Λ). 4) La forma de una elaboración iniciada de nuevo, la cual puede reconocerse por los añadidos a la metafísica media, especialmente en Z, así como en los pasajes enteramente nuevos (α, H, M hasta 1086a 21). Cronología de la *Física*: A, E, Z-Θ en una primera elaboración, sin el motor inmóvil; B-Δ ; finalmente nueva redacción de Θ y reagrupación de todo el conjunto. M. Wundt, que asiente ampliamente a Gohlke, sitúa igualmente en el comienzo de los años de maestro en el Liceo la persuasión de que la cosa concreta del mundo sensible posee el ser en su sentido originario; así ya en las *Categorías*, que son de fecha muy temprana dentro de este periodo. Estando así las cosas, surgió después en Aristóteles la preocupación de si no habría que introducir una nueva clase de esencia, a saber, la suprasensible. Puede con ello distenderse la filosofía de Aristóteles (con toda claridad, por ejemplo, en el concepto de metafísica y en la concepción de la οὐσία) entre los dos polos del singular concreto y del universal. Al primero responde la cuestión de la materia, de los principios (ἀρχαί) y del movimiento, que fueron tema de los jonios; al segundo los problemas del ser en cuanto tal, de la forma y εἶδος universal, tema de la filosofía itálica y platónica. El estrato platónico, perceptible, v. g. en *Phys.* B y *Met.* Γ, E y Λ, es más reciente, porque aparece allí por primera vez el par conceptual δύναμις-ἐνέργεια que, como habría demostrado Gohlke, Aristóteles no lo encontró hasta más tarde. El estrato jónico, perceptible v. g. en *Phys.* A y *Met.* A 1-2 o Δ, sería anterior. De la contraposición de los dos órdenes de ideas se originarían las aporías de la metafísica.

Aristóteles se aplicó a resolverlas mediante la teoría de potencia y acto. Esta teoría habría sido la primera concepción estrictamente propia, y desde ella habría que enfocar la polémica con Platón. Los libros que no contienen dicha teoría serían siempre más antiguos. Por la composición más reciente de *Met*. Ε y Λ aboga el hecho de que allí se utiliza el concepto de motor inmóvil, del que ya Hans von Arnim ha demostrado que Aristóteles lo había descubierto más tarde. Podría entenderse, en sentido jónico, como causa primera, y, en sentido platónico, como el ser que es por sí mismo. Enteramente al comienzo estaría el *Met*. Ζ, que presupone la idea fundamental de que sustancia es propiamente la sustancia primera, y que ella es el buscado objeto de la metafísica. Una sustancia singular constituiría también la clave de bóveda de la metafísica, a saber, la sustancia divina. Se distinguiría de la sustancia singular corriente como lo incondicionado de lo condicionado. El sentido de toda metafísica sería este levantarse desde la sustancia sensible y condicionada a la sustancia incondicionada del primer motor. Según J. Zürcher, todo lo que queda de auténtico en el *Corpus aristotelicum* sería filosofía platónica. Pero esa autenticidad no alcanza más allá del veinticinco por ciento del total. El resto sería añadido de Teofrasto, que habría elaborado durante treinta años el fondo de apuntes de su maestro, deformándolo sustancialmente.

Bibliografía

Vidas antiguas: *Diogenes Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem*, 2 vols., ed. por H. G. Huebnerus, Leipzig, Koehler, 1828-1833; *Lives of eminent philosophers*, 2 vols., trad. por R. D. Hicks, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1925 (gr./ingl.); *Vitae philosophorum. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964; *Dionysii Halicarnasei Opuscula*, 2 vols., ed. por H. Usener y L. Rademacher, Leipzig, Teubner, 1899-1928; *Vita Aristotelis Marciana*, ed. por O. Gigon, Berlín, de Gruyter, 1962.

Biografías recientes: J. BARNES, *Aristóteles*, trad. de M. Sansigre Vidal, Madrid, Cátedra, 1987; J. BRUN, *Aristóteles y el Liceo*, trad. de A. Maljuri, Barcelona, Paidós, 1992; A. H. CHROUST, *Aristotle: new light on his life and on some of his lost works*, 2 vols., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973; I. DüRING, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. de B. Navarro, México, UNAM, [2]1990, 2005; A. PIEPER, *Aristoteles*, Múnich, Diedrichs, 1995; I. QUILES, *Aristóteles, vida, escritos, doctrina*, Madrid, Espasa-Calpe, [3]1963; J. WIESNER (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, 2 vols., Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1985-1987.

Estudios: D. J. ALLAN, *The philosophy of Aristotle*, Nueva York-Londres, Oxford University Press, [2]1970; Á. ÁLVAREZ y R. MARTÍNEZ(eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor P. Aubenque*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, 1990; H. VONARNIM, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1928; *id.*, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1931; F. BRENTANO, *Aristóteles*, trad. de M. Sánchez Barrado, Barcelona, Labor, [2]1951 (ed. rev.); C. COLLOBERT, «Aristotle's review of the presocratics: is Aristotle finally a historian of philosophy?», en*Journal of the History of Philosophy* 40, 3, julio 2002,

págs. 281-295; H. F. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944; E. ELORDUY, «El nuevo Aristóteles de J. Zürcher», en *Pensamiento* 8, 1952, págs. 325-356; P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tubinga, Mohr, 1954; TH. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, vol. 3: *Aristóteles y sus sucesores*, Barcelona, Herder, ^{2}2010; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 6: *Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993; O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, ed. por L. Robin, París, Vrin, ^{4}1985; W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, Berlín, Weidmann, 1912; *id.*, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1983; J. VAN DERMEULEN, *Aristotele die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim-Glan, Anton Hain, 1951; P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, Éditions Universitaires de Louvain, 1951; G. REALE, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, ^{3}2003; L. ROBIN, *Aristote*, París, PUF, 1944; E. ROLFES, *Die Philosophie des Aristoteles*, Hamburgo, Meiner, 1923; W. D. ROSS, *Aristóteles*, trad. de D. F. Pró, Buenos Aires, Charcas, ^{2}1981; V. SÁNCHEZ ZABALA, «La actualidad de Aristóteles», en *Revista de Occidente* 2, (13), abril 1964, págs. 107-112; J. SCHÄCHER, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, Paderborn, Schöningh, 1940; A. E. TAYLOR, *Aristotle*, Nueva York, Dover, 1955; W. THEILER, «Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles», en *Museum Helveticum* 15, 1958, págs. 85-105 (con un apéndice sobre la metafísica de Teofrasto); W. WIANS (ed.), *Aristotle's philosophical development: problems and prospects*, Lanham, Rowman Littelfield, 1996; P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, Habbel, 1949; M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; X. ZUBIRI, «La idea de filosofía en Aristóteles», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944, págs. 127-138; J. ZÜRCHER, *Aristoteles, Werk und Geist*, Paderborn, Schöningh, 1952.

A. Saber y Ciencia

Lógica

Carácter general de la lógica aristotélica. Aspectos formal, práctico y material. Antes de Aristóteles se había ya tratado ampliamente en filosofía el tema del saber y de la verdad. Pero con Aristóteles nace una ciencia formal del saber, la lógica. Y no sólo nace con él, sino que queda en él tan perfectamente delineada y recortada en su forma clásica que aún hoy se anda por los carriles que Aristóteles le señaló. Es significativo a este propósito el dicho de Kant de que la lógica no ha tenido que dar ningún paso atrás desde Aristóteles, pero que tampoco ha podido dar un paso adelante. Las ideas más esenciales para la ciencia de la lógica se contienen en los *Analíticos*. El mismo título del libro da ya el carácter de esta lógica. Es un análisis del espíritu. Así como la anatomía descompone el cuerpo humano en sus diferentes partes, de igual manera la lógica aristotélica descompone el pensamiento y el lenguaje del hombre. Fue Aristóteles el primero en ver que también el espíritu posee una estructura perfectamente determinada, la cual está integrada por ciertos elementos y funciones elementales o primarias, y puede ser estudiada y descrita bajo este aspecto. Aristóteles ve estos elementos últimos en el concepto, en el juicio y en el raciocinio. Todavía hoy esos elementos constituyen los capítulos centrales de la lógica. En general Aristóteles trata de describir y clasificar. Ya en este campo de la lógica se muestra su inclinación a explorar el mundo de la experiencia en su compleja variedad, y a ordenar, dividir y clasificar lo concreto. Pero Aristóteles emprende esa exploración de las formas elementales del espíritu impulsado por un interés no exclusivamente teorético, sino también práctico. Quiere también ofrecer un instrumento apto para conducir de un modo irreprochable el pensar científico, la demostración y la refutación. Esto ocurre especialmente en los *Tópicos* y en los *Elencos sofísticos*. La lógica es, pues, no sólo una lógica teorética, sino también una lógica práctica. Y al mismo tiempo es también viva y constante en Aristóteles la preocupación por el tema del alcance y la eficacia de nuestro pensar, hasta qué punto nuestros medios cognoscitivos, no sólo

formalmente considerados, operan rectamente, como instrumentos perfectos, sino que efectivamente captan también el material cognoscitivo que deben captar; es decir, su lógica no es meramente formal, ni sólo práctica, sino también material; epistemología o teoría del conocimiento, como hoy decimos.

En tiempo reciente se ha ocupado también de Aristóteles la forma más moderna de la lógica, la logística, y ha comprobado que se acercó también él ya a esta forma refinada de la lógica. Se ha intentado esbozar la evolución de su pensamiento lógico desde el punto de vista de la mayor o menor perfección formal y lógica. *Categorías*, *Tópicos* y *Elencos*, lo primero cronológicamente, son una primera lógica, aún bastante primitiva. *Peri hermeneias* sería una etapa de transición. La segunda lógica se encontraría en los *Anal. pr*. Α, excepto caps. 8-22, y *Anal. post*. Α. En esta segunda lógica Aristóteles daría una silogística asertórica bien estructurada, conocería el concepto de las variables y mostraría un nivel relativamente alto en técnica lógica. La tercera lógica (*Anal. pr*. Α 8-22 y *Anal. pr*. Β) añadiría aún una lógica modal, bien que todavía imperfecta, con reflexiones metodológicas sobre la silogística, «intenciones lógico-formales de sorprendente sutileza» (Bocheński), así como proposiciones de lógica predicativa que, fuera de las variables, contienen sólo constantes lógicas. Pero lo que la lógica tradicional tomó siempre de Aristóteles fueron sus ideas sobre el concepto, el juicio y el raciocinio.

El concepto. El último elemento que descubre el análisis de la mente es el concepto. «Llamo concepto a las partes en que se descompone el juicio, a saber, el sujeto y el predicado» (*Anal. pr.* Α, 1; 24b 16).

Concepto del concepto. El concepto mismo, pues, no es de suyo un enunciado ni un juicio y, consiguientemente, no es verdadero ni falso, como expresamente nos asegura Aristóteles. El concepto «ciervo», por ejemplo, es ante todo una palabra; y en general las ideas que baraja Aristóteles en torno al concepto están enfocadas principalmente desde el punto de vista del lenguaje. Nunca nos ha dado una doctrina formal sobre el concepto. Recoge lo que Sócrates y Platón habían asentado firmemente, que el

concepto es siempre universal y comprende lo permanente y necesario, en una palabra, lo esencial. Que el concepto expresa lo esencial, lo «quiditativo», la οὐσία, lo dice continuamente Aristóteles. Con ello se atribuye al concepto, al menos implícitamente, una función predicativa. Si capta y comprende la esencia, debe convenirle también la verdad; pues la esencia es esencia de algo. Sin embargo, no es esto afirmado formalmente por Aristóteles, sino más bien presupuesto. Y ello se explica por el papel que en Platón desempeña el λόγος τῆς οὐσίας. Evidentemente para él, como para Aristóteles, es esta razón o concepto una expresión de ser y no, simplemente, mero término de un juicio actual o posible.

La definición. El concepto artificialmente elaborado se llama definición (ὁρισμός). La definición tiene por cometido fijar la esencia de un objeto, de tal manera que esta «quididad» esté netamente separada y distinguida de todo otro ser y quede perfectamente patente y clara en su peculiaridad única. Su regla es: la definición se hace tomando el género próximo y la diferencia específica. Quiere decir: un objeto está incluido en una noción genérica que se supone conocida; por ejemplo, el número 3 se determina por el género número; pero como hay muchos números, se contrae el género por medio de una ulterior determinación, de modo que entre los diversos números sólo se piense el 3. Esto se obtiene por la adición de aquella propiedad específica que, a diferencia de todos los demás números, sea justamente la designación única para el 3, a saber, el hecho de que el 3 es entre todos los números el primer número impar. La definición, pues, del concepto de 3 se expresa así: «es el primer número impar» (*Anal. post.* Β, 13). Por la diferencia específica se forman, a partir del género, las especies. La definición expresa siempre el concepto específico.

Género y especie. Así pues, Aristóteles echa mano de los conceptos de género y especie para definir las cosas. Pero Aristóteles nunca ha desarrollado propiamente el significado de estos dos conceptos básicos. El género lo explica por la especie («género es lo común dentro de una pluralidad específicamente diversa», *Top.* Α, 5; 102a 31), y luego la especie a su vez por el género («la especie se forma del género mediante la

diferencia específica», *Met.* I, 7; 1057b 7). Es cierto que Aristóteles explica cómo se llega al género (*Anal. post.* B, 13), a saber, reteniendo lo igual que es común a objetos diversos. Pero como no nos dice nada de aquello primero que es igual y común, sino que se fija tan sólo en la igualdad de la esencia, y la esencia la define luego recurriendo de nuevo a la nota de la universalidad —la esencia no es otra cosa que el género o la especie—, resulta que nos encontramos en un círculo vicioso. Género y especie no se nos declaran en función de alguna nota o característica material de la cosa, por ejemplo, por la conveniencia en la estructura externa o interna, apreciable en determinados objetos, o por la semejanza de órganos reproductores o por la masa de elementos hereditarios comunes, sino en función de un aspecto puramente formal, la mera generalidad o universalidad, de modo que lo esencial se define por lo común y lo común a su vez se define por lo esencial. Sin embargo, para él no hay en todo esto una *petitio principii*, puesto que, enfocados desde la dialéctica platónica, los conceptos de γένος y de εἶδος se suponen ya conocidos. El género y la especie no necesitan fundamentarse mediante un proceso de generalización, sino que poseen ya de suyo su esencia en la forma, la cual no se obtiene abstractivamente desde una multitud de inferiores que se comparan, sino que está ya allí *a priori* y se deduce intuitivamente, de modo que en realidad no existe el problema de la deducción de la especie por vía de generalización. La *Nueva ontología* (N. Hartmann) teme sin razón que la antigua ontología se quede quizá sin tocar la esencia, al tomar por esencial lo que de hecho es periférico y sólo casualmente universal. La esencia es esencia, no por ser universal, sino, al revés, es universal porque es εἶδος. La esencia aristotélica jamás pierde este fondo platónico. Sin el método de la διαίρεσις no puede entenderse la definición aristotélica. Esta definición viene a ser como la ubicación lógica y ontológica del objeto en cuestión dentro del sistema total de conceptos e ideas en que quedó organizado por Platón el ser en su totalidad. Es precisamente un platónico, Porfirio, quien ha trazado el árbol genealógico del ser, que habrá que tener ante los ojos para entender en su primario y original sentido los términos de género, especie y definición. El esquema para construir la definición (género próximo + diferencia específica) es el esquema del *arbor porphyriana*.

Es del mayor interés, para comprender la genética histórica de las ideas, reparar en el hecho de que Aristóteles, al principio de una serie de reglas para la estructuración práctica de una definición (*Top*. Z, 5), señala al género, que entra en la definición, como algo *natura prius* (anterior) y *notius* (más conocido). Esto nunca lo es un concepto lógico, sino sólo el εἶδος ontológico de Platón. Y cuando Aristóteles requiere que la definición dé siempre el género superior inmediato, sigue también en ello a Platón, que insistió una y otra vez en que en el proceso «diairético» no se saltara ningún término intermedio (*cf. supra*, pág. 133). Aristóteles tan sólo aporta aquí la novedad de sumar al género el concepto de la diferencia específica.

Categorías. Pero la clasificación de los conceptos es algo netamente aristotélico. Nuestro filósofo descubre que los conceptos que unimos en nuestros juicios pueden todos reducirse a un cierto número limitado de grupos típicos. Aristóteles construye así, con esta consideración, la tabla de las *categorías*. Esta tabla contiene 10 esquemas de formas de predicación. Nuestros conceptos, en efecto, o son notas de una esencia (sustancia), o expresan aspectos de cantidad, de cualidad, de relación, de lugar, de tiempo, de *situs*, de *habitus*, de acción y de pasión. Las categorías se subdividen en dos grandes grupos. De una parte está la sustancia, el ente que existe en sí mismo y posee por ello cierta independencia y suficiencia; de otra parte están los nueve esquemas restantes, los llamados accidentes, aquello que puede añadirse a la sustancia para determinarla más. Y sigue aún la división. Las predicaciones accidentales pueden convenir a la sustancia de modo constante y necesario por razón de su misma esencia; son los «propios», v. g. que el hombre pueda reír, o que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos. O se trata de determinaciones que se encuentran de hecho en una sustancia, pero pueden también faltar, y son los accidentes ordinarios. De ellos todavía unos se dan en tal sustancia con una cierta probabilidad y regularidad; por ejemplo, que los hombres, varones, no siempre ni necesariamente llevan patillas, pero que a la mayor parte les crecen. Otros son completamente imprevisibles, que al hacer un hoyo, por ejemplo, para plantar un árbol, se encuentre de pronto un tesoro, es una pura casualidad (*Met*. Δ, 30). Con tales cosas y situaciones no se puede

construir la ciencia. Pero sí se puede dar un cierto cauce científico al anterior accidente de probabilidad, si bien no será estricta ciencia. La auténtica ciencia, en efecto, se apoya en enunciados que o son propios o son contenidos esencialmente. Como se deja ver, detrás del interés de Aristóteles por el accidente se esconde toda una problemática teorética de la ciencia.

Pero Aristóteles no ve en las categorías simples elementos lógicos, sino también ontológicos. El ser se divide también a tenor de la tabla de las categorías. Entiéndase bien, con todo, que Aristóteles ha descubierto su esquema categorial en su análisis del juicio, no directamente en el análisis del ser. Las categorías son, ante todo, formas de predicación (κατηγορεῖν = predicar), igual que en Kant, lo que puede fácilmente deducirse de *Phys*. Α, 7; 190a 34. Kant afirmó falsamente que habían sido recogidas de cualquier manera, tal como casualmente se encontraron; prueba en contra es que la *Phys*. Α, 7, lo mismo que el Περὶ ἡρμηνείας, 19b 19s, quieren dar una descripción exhaustiva de las formas de predicación. Si Aristóteles las entiende también, a diferencia de Kant, como formas del ser (*Met*. Δ, 7) ello es porque aquél no duda aún de la posibilidad de la metafísica, sino que suscribe, con Parménides, la correspondencia entre el pensar y el ser. Pero lo que da el sello definitivo a la metafísica aristotélica es su estrecha conexión con el juicio, a través de las categorías como formas de predicación, si bien no se ha considerado esto suficientemente merced a cierto oscurecimiento del cuadro por influjos estoicos posteriores.

El juicio. Su naturaleza y clases. Cuando se unen dos conceptos para obtener un enunciado sobre la realidad, afirmando o negando, tenemos el juicio. Por ser esencialmente un enunciado, el juicio ha de considerarse como el asiento propio de lo verdadero y de lo falso. Por ello el juicio lógico se distingue de toda otra clase de unión de conceptos que puede hacer el espíritu, como se dan, v. g., en la expresión de un deseo o en la plegaria. Aristóteles nos da una descripción y división detallada de los juicios. Hay juicios afirmativos y negativos (cualidad del juicio); universales, particulares y singulares (cantidad); juicios de realidades fácticas, de necesidad y de probabilidad (modalidad). Aquí Aristóteles se

ocupa particularmente de la convertibilidad de los juicios (*Anal. pr*. Α, 2 y 3).

Función del juicio. Pero mucho más importante es el tema de la función del juicio. Con ello entramos a fondo en uno de los aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica. «El concepto muestra solamente lo que algo es, pero el juicio científico nos dice qué notas de realidad se hallan o no se hallan en un objeto» (*Anal. post*. Β, 3; 91a 1). El juicio, pues, avanza más en el proceso cognoscitivo inaugurado por el concepto. Las notas internas de que aquí se trata no son otra cosa que los accidentes antes mencionados. Es importante notar que los accidentes se hallan en determinada relación con la sustancia. Aristóteles ya lo ha advertido antes y por ello los ha dividido de modo correspondiente. Con ello se nos descubre que para Aristóteles el ser se divide y organiza según sus internos nexos reales. Descubrirlos es tarea del juicio científico. La ciencia no es un monólogo del espíritu a base de ciertas reglas de juego o funciones inscritas en el sujeto, como a menudo se ha creído en la filosofía moderna, sino un diálogo del espíritu con el mundo del ser, enfrentado con él, en plano de igualdad.

Qué es la verdad. A esto corresponde el concepto de verdad de Aristóteles. Ésta tiene un carácter declaradamente objetivista. «La verdad consiste en decir del ser que es y del no ser que no es» (*Met*. Γ, 7; 1011b 27). «No eres tú blanco porque nosotros creemos que lo eres, sino que porque lo eres decimos la verdad al enunciarlo» (*Met*. Θ, 10; 1051b 7). La verdad, pues, no depende de puntos de vista subjetivos, de creencias o deseos, de la utilidad o productividad de una teoría, del espíritu del tiempo o de la sangre y la raza. El pensador antiguo no sabe representarse en el concepto de verdad más que un juicio que refleja la objetividad de lo real. El psicologismo moderno o el pragmatismo serían posibles para la sofística, pero no para Aristóteles.

La predicación lógica. Pero ¿cómo llega uno a estar cierto de la verdad? El pasaje últimamente aducido nos da la clave de explicación. «La verdad la dice el que tiene lo separado por separado y lo unido por unido. El error en cambio lo comete el que se comporta de modo contrario a la realidad». Esto

está plenamente de acuerdo con la definición del juicio como unión de conceptos. Pero ¿qué es lo que decide sobre la posibilidad de unión de los conceptos, el contenido mismo de los conceptos o la mirada dirigida a la misma realidad? ¿Cuál es, en una palabra, la esencia de la predicación lógica? Neoescolásticos que tienen indudablemente conciencia de reproducir la mente de Aristóteles hablan de una *convenientia* o *discrepantia conceptuum inter se*, y ven la esencia del juicio en la persuasión positiva o negativa de la unibilidad de los conceptos. Esto parece querer decir que el solo significado y sentido del concepto, mirado desde el sujeto, es lo que da la pauta. El juicio consistiría, según ello, en un análisis de los conceptos existentes en la mente y la última palabra la diría no propia e inmediatamente la realidad misma de las cosas, sino el principio de identidad o el de contradicción aplicados directamente a aquellos conceptos de la mente. Esta dirección y este sentido racionalistas habrá, sí, que atribuirlos al juicio de Platón, en el que la predicación, como justamente lo ha subrayado E. Hoffmann, está ya dada con la μέθεξις. La cópula del juicio, «es», afirma allí tan sólo una identidad del contenido conceptual, una unión o unidad de conceptos ideales, conceptos realidades. Pero Aristóteles ha apuntado con toda claridad, en *Met*. Θ, 10, a la realidad misma, distinta del concepto, como término de la intención predicativa. La misma unión posible, o separación posible, de los conceptos se hace en Aristóteles dependientemente de la realidad, no del solo significado del concepto en cuanto tal. Con ello Aristóteles adopta una posición distinta de la de Platón. Para este último el λόγος es ya la realidad (αὐτὰ τὰ πράγματα se llaman las ideas), y en este supuesto se puede decidir de la unibilidad o no unibilidad de los conceptos de un modo puramente racional y analítico, a partir de los conceptos solos, puesto que ellos son la realidad, las verdaderas cosas. Mientras que Aristóteles, al apelar de los conceptos a la realidad, muestra bien claro que su lógica sigue un camino distinto del de Platón. El λόγος es para él un instrumento de la mente, vía a la realidad, pero no es ya la realidad misma. Y por ello la predicación lógica no se agota en él en una mera detección analítica de la relación mutua de conveniencia o discrepancia entre dos conceptos, sino que a través de ello

se toca la coincidencia o discrepancia de dos notas o nexos reales en el mundo de la realidad objetiva.

Sujeto del juicio. Otra cosa es la doctrina sobre el sujeto del juicio. Aristóteles ve que la esencia del juicio, en cuanto enunciado, necesariamente postula un sujeto del cual se predica algo, y que a su vez no puede ser él mismo predicado de otro sujeto. Y ¿qué cosa es ese sujeto del juicio? Evidentemente será siempre algo determinado, porque a una cosa indeterminada no puede convenirle una predicación. Pero tampoco puede ser el sujeto de un accidente, porque para poder ser presupone la sustancia como sujeto en que está. Por tanto, sólo podrá ser sujeto la sustancia, la οὐσία, la esencia «quiditativa», el τὸ τί ἦν εἶναι ; por ejemplo el τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, el ser o «quididad» que conviene al hombre. Esto enseña Aristóteles y en ello, en el último miembro de la anterior afirmación, se nos presenta un giro de su pensamiento en verdad desconcertante. En efecto, si la «quididad», como sujeto de un juicio, puede convenir a alguna cosa, aquí al hombre, ¿es entonces realmente sujeto, según lo dicho antes, aquello último que puede recibir predicaciones y que no puede a su vez ser predicado de otro sujeto? Aquí se atribuye esa «quididad» a un dativo y se predica de él, como cuando digo por ejemplo: «Calias es hombre». El ser hombre, una «quididad» sustantiva, conviene aquí a Calias, se predica de Calias; aquella «quididad» es, pues, sustancia y predicado al mismo tiempo. Aristóteles recurre por ello a la distinción de la sustancia en sustancia primera y sustancia segunda. Sólo la sustancia primera es algo único, plenamente determinado e individual; este hombre concreto, Calias por ejemplo, y sólo él, es la sustancia en sentido propio, porque ella nunca podrá de hecho ser predicado de otro, sino al revés, sujeto último de todas las predicaciones. La que ha llevado a Aristóteles a esta idea fundamental para toda su filosofía es la noción del juicio lógico, y nunca debería perderse esto de vista al valorar el concepto aristotélico de sustancia (*cf. Phys*. Α, 7). La sustancia segunda es la que es común a muchos individuos; es la especie o la esencia específica, v. g el hombre en general; y esta sustancia segunda sí puede ser predicada de otro; puede ser sustancia y no

obstante predicado, a diferencia de la sustancia primera que nunca podrá ser predicado de un juicio.

Pero lo más importante del caso es que cuando nosotros esperaríamos que Aristóteles hiciera de la οὐσία, en el sentido de sustancia primera, el sujeto ideal del juicio, nos sorprende con todo lo contrario; es en la sustancia segunda, en la esencia específica, donde Aristóteles busca el sujeto del enunciado científico. Con ello paga tributo a la manera de pensar platónica. A pesar de que la sustancia primera es para Aristóteles simplemente la sustancia, lo individual y real, y como tal ocupa el primer plano en su filosofía, viene a recogerse la ciencia en aquel especial reducto donde la situó Platón, en el reino de las esencias universales. Bien que rechaza Aristóteles el concepto platónico de un κόσμος νοητός, sigue siendo platónico al considerar como objeto de la ciencia lo universal. La ciencia no se ocupa de Calias ni de otros individuos, sino del hombre en cuanto tal, y así de los demás objetos. Lo individual es inefable, es decir, no puede expresarse de modo exhaustivo y sin residuo con conceptos universales. Con esto, y como contrapartida, Aristóteles deja abierto el camino para una valoración del individuo en su carácter de unicidad irrepetible.

El raciocinio. La doctrina del raciocinio en su forma ideal, el silogismo, es la pieza central del edificio lógico de Aristóteles.

Puesto del silogismo en la lógica aristotélica. Los seguidores de Aristóteles han visto siempre en el silogismo una pieza maestra y los siglos posteriores lo manejarán con una destreza acrobática. Los adversarios lo despreciarán como una logomaquia y dialéctica fútil. En todo caso, Aristóteles ha desarrollado la teoría del silogismo con singular sagacidad, ha descrito sus varias formas y ha establecido sus leyes, notando con inigualada precisión los fallos típicos de las ilaciones no genuinas. Ello era necesario, pues para él el silogismo era la base de todas las ciencias. Hacer ciencia quiere decir demostrar, y el silogismo es la demostración por antonomasia.

Concepto y formas del silogismo. «El silogismo es una unión de ideas, en la que, asentada una cosa, se sigue necesariamente la posición de otra distinta,

y ello precisamente en fuerza de la posición anterior» (*Anal. pr.* Α, 1; 24b 18). Lo que aquí es en primer lugar puesto o asentado son dos juicios, las llamadas premisas, a saber, la proposición mayor y la proposición menor. Lo que se sigue de ahí simplemente por la posición de las anteriores premisas, es la conclusión. En estas proposiciones entran en total tres términos o conceptos, no más ni menos: el término mayor, el término menor y el término medio. El término medio es la verdadera alma y clave del silogismo; tiene la función de unir el término mayor con el término menor, y, mediante ello, deriva de las premisas la conclusión. Cómo se entiende esto, lo veremos en seguida considerando las tres figuras del silogismo. Aristóteles es aquí, una vez más, el anatomista del espíritu, que estudia y describe las operaciones de la mente y sus formas fundamentales.

La primera figura tiene la siguiente forma: «Si tres conceptos están relacionados entre sí de tal manera que el último concepto está comprendido o no está comprendido en toda la extensión del concepto medio y el medio en toda la extensión del primero, se sigue necesariamente de ambos conceptos extremos una conclusión perfecta» (*Anal. pr*. Α, 4). Expresado simbólicamente: A es predicado de todo B; B es predicado de todo C; luego necesariamente A es predicado de todo C. Si A se predica de B, cae B en el ámbito de A (si todos los hombres son mortales, cae el concepto de hombre en el campo del concepto «mortal»), pero por predicarse B de C, cae C dentro del campo de B y consiguientemente también dentro del campo de A; esto se deduce simplemente de aquella relación de los conceptos entre sí, y ello, de un modo necesario. En esta primera figura, el término medio (B es siempre en la definición de Aristóteles el medio) era sujeto de la premisa mayor (B es A) y predicado en la premisa menor (C es B). Si se modifica la colocación de los términos de modo que el medio, B, haga dos veces de predicado, en la mayor y en la menor, tenemos entonces la *segunda figura*. Y si hace dos veces de sujeto, en la mayor y en la menor, tenemos la *tercera figura*. Dentro de cada figura hay cuatro variaciones posibles, los llamados modos, según la cantidad y cualidad de las premisas. En cualquier lógica sistemática se podrán ver estas figuras y modos, porque aún hoy la teoría del raciocinio se presenta en la forma en que Aristóteles la dejó establecida.

El silogismo es siempre una deducción; se concluye un particular a partir de un universal. Pero Aristóteles conoce también la inducción, en la que se concluye un universal de casos particulares. Y da también a esta clase de razonamiento la forma de silogismo, aunque en realidad sólo lo sea en la forma, ya que en el fondo, como el mismo Aristóteles dice: «en algún modo se opone la inducción al silogismo» (68b 33). Si se deduce el universal de la observación de todos los particulares, lo llama Aristóteles propiamente inducción (ἐπαγωγή); pero si la conclusión no se basa en la consideración de todos los particulares, entonces lo denomina «silogismo paradigmático» (*Anal. pr.* B, 23s).

Aparte de éstas, Aristóteles considera otras formas de raciocinio, el *entimema*, o conclusión por indicios, si se deduce tal nota por la conexión que suele tener con otros determinados nexos o notas reales (*Anal. pr.* B, 27); el raciocinio *probable* (εἰκός), si se hace con proposiciones sólo probables (*ibid.*); el ἒνστασις, cuando una premisa se opone a la otra (*Anal. pr.* B, 26). Además el *dialéctico*, también llamado ἐπιχείρημα, no basado en una necesidad lógica, sino en opiniones de los entendidos (*endoxa*); el *retórico*, que sólo tiene aplicación en orden a persuadir; el *erístico*, que opera sólo con razones supuestas y por ello es frecuentemente un raciocinio sofístico.

La atención de Aristóteles se centra en precisar si el silogismo es científico o no. Es científico sólo el raciocinio demostrativo, el que encierra una conclusión de necesidad lógica (silogismo apodíctico); es el silogismo pura y simplemente tal. Presupuesto de ello es que las bases en que se apoya sean perfectamente firmes. Cómo, pronto lo veremos. A simple vista se advierte que un buen número de las formas de raciocinio anteriormente reseñadas no cumplen con las condiciones del auténtico silogismo, y que sirven más para un menester retórico que para una deducción científica.

El sentido del silogismo. ¿Dónde estriba la peculiar eficacia del silogismo, su poder ilativo, su fuerza lógica? En el hecho, responderá Aristóteles, de que el término menor está contenido en el medio, y éste a su vez está contenido en el término mayor; así se da la consecución del menor a partir del mayor. Si, pues, concluye el silogismo enunciado en la forma típica:

«Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal», ello es porque en este caso el ser de Sócrates está contenido en el ser hombre; está con él afirmado y puesto. Demostrar, pues, significa ver lo que se quiere fundar contenido en su fundamento mismo; que sea idéntico a él o meramente comprendido dentro de su extensión es perfectamente igual para el filósofo de Estagira.

Silogismo aristotélico y dialéctica platónica. Es de la mayor importancia reparar en la especial manera de pensar que late en este proceso, en esta doctrina silogística. Si consideramos detenidamente el esquema intuitivo de la primera figura del silogismo, a la que en definitiva reduce Aristóteles todas las demás, término menor contenido en el medio, y término medio contenido en el mayor (Sócrates - hombre - mortal), nos vendrá irresistiblemente a la memoria la dialéctica platónica, que también opera con la idea de la μέθεξις, participación. El εἶδος inferior está contenido en el εἶδος superior y se deduce de él, porque justamente estaba ya puesto con él; por ello en Platón el εἶδος puede también ser designado como «hipótesis»; y es el caso que esta terminología reaparece en Aristóteles, incluso en forma textual (*Anal. pr.* A, 1; 24b 10). El silogismo aristotélico está embebido de dialéctica platónica; de no mirarlo así, queda desprovisto de su más íntimo sentido. «Deducir», rigurosamente hablando, de la afirmación general, «todos los hombres son mortales», que Sócrates es también mortal, resultaría la cosa más superflua del mundo; ¿no está ya ello dicho al afirmar general y absolutamente que todos los hombres son mortales? ¿Qué queda aquí por deducir? Sin contar con que si yo asiento a aquella afirmación general, que todos los hombres son mortales, debo saber ya de antemano que Sócrates es mortal. En cambio, si yo, como hace Platón, entiendo todo particular a la luz de una idea superior, no como un caso más de los registrados, sino como un individuo que «participa» de un determinado εἶδος ; si la idea superior no es deducida ni explicada a partir del singular, sino al revés, éste a partir de aquélla, entonces tiene pleno sentido el ver «fundado» en las premisas lo de ellas deducido y asentado. Queda así claro que el silogismo aristotélico es un trozo de metafísica, no un simple juego de conceptos, como a veces lo pintan los libros de lógica.

De la esencia del «fundamento»: lo natura prius et notius. Esto se ve más claro aún cuando uno se pregunta qué quiere decir exactamente aquel *logice prius*, lógicamente anterior, o el llamado «fundamento lógico», del que con tanta frecuencia se habla en toda ciencia. El fundamento lógico es la prueba, se dice; y la prueba opera con lo lógicamente anterior, con las premisas, mediante las cuales se deduce y pone algo posterior. Esta concepción es en realidad genuina lógica aristotélica. En ella se denomina a lo lógicamente anterior lo πρότερον καὶ γνωριμώτερον (σαφέστερον), πρότερον τῇ φύσει, o bien lo πρότερον ἁπλῶς. Lo distingue Aristóteles del πρότερον πρὸς ἡμᾶς y explica: lo anterior y primero respecto de nosotros, es decir, de nuestro conocimiento, es siempre el singular concreto, del que nos dan noticia los sentidos; pero lo anterior o primero, atendida la naturaleza de las cosas, *natura prius*, o simplemente lo primero, y lo que es también de suyo más conocido, *natura notius*, es el universal, aunque es lo posterior en nuestro conocimiento; porque primero conocemos, según Aristóteles, lo singular (*Top*. Ζ, 4; *Phys*. Α, 1; *Anal. pr*. Β, 23; *Anal. post*. Α, 2). La lógica de hoy explica esto diciendo que lo universal es lo primero y lo anterior en la línea de la fundamentación lógica, en el orden lógico, *logice prius*. Pero ¿y qué significa ese «lógicamente anterior»? Si de hecho todo conocimiento arranca de lo singular y sensible, no tiene sentido ninguno llamar anterior al universal y aún tiene menos sentido decir que es más conocido, *notius*, o más cierto y seguro. Todo esto no tiene explicación posible sino en el plano de una concepción platónica del conocimiento, según la cual todo εἶδος es un anterior y más conocido comparado con el particular que es sólo una «participación» de aquél en este mundo sensible. Y asimismo en Aristóteles es lo primero y más conocido *natura* el εἶδος universal, o el τὸ τί ἦν εἶναι (*Top*. Ζ, 4; 141b 22s; *Met*. Ζ, 3; 1029a 29s). Su doctrina sobre el fundamento lógico y las pruebas de la demostración científica está dominada por el pensamiento platónico. El pasaje clásico que corrobora esto es el *Anal. post*. Α, 2; 72a 25b 4, donde declara: es más conocido aquello por lo que otro es lo que es, como aquello es más amado (φίλον) por lo que otra cosa amada (φίλον) es amada (φίλον). Y en la *Met*. Δ, 11; 1019a 2s, se afirma expresamente que hablar de un anterior

natura es terminología platónica. Y el hecho es que esa realidad metafísica sigue siendo para Aristóteles la cantera de donde extrae su «fundamento lógico», las bases lógicas de demostración científica.

Los conceptos no son propiamente fundamento para la demostración, porque son siempre, en todos los aspectos, algo posterior; sólo el ser es fundamento, en cuanto es fundamento e «hipótesis» dentro del espíritu de la dialéctica platónica. Si lo «lógicamente anterior» ha de tener algún sentido, no puede ser otro sino éste, ser algo real, del orden metafísico. En la silogística aristotélica se pueden encontrar sin dificultad contextos en los que se establecen implicaciones formales de conceptos y juicios, lo que daría pie para inscribir a Aristóteles en una lógica puramente formal, en lenguaje de hoy, lógica formalística y logística. Pero habrá que admitir siempre que aquellos enunciados tienen un trasfondo ontológico. Ignorarlo sería quedarse unilateralmente con un solo aspecto de Aristóteles. Bien claro nos muestra el *Protreptikós*, en los propios comienzos, cómo «lo más conocido» lo es en virtud de una dignidad ontológica. Explica Aristóteles: siempre es más conocido lo anterior que lo posterior, y lo naturalmente mejor más conocido que lo menos bueno; pues se tiene más conocimiento de lo que es más determinado y ordenado que de su opuesto, y se tiene más saber de los principios que de aquello que de ellos se sigue. Pero más determinado y ordenado es lo bueno que lo malo. Y lo anterior es también más causa que lo posterior; pues si se quita aquello, se quita también lo que tiene su ser de ello (frag. 5 Ross). Pero Aristóteles no sólo piensa así al comienzo; también en *Met.* Z, 6 se mueve en esta dirección, y aun los ejemplos que pone son los platónicos. El tema inmediato es aquí enteramente paralelo, la relación del universal con el singular, y en ello se pronuncia Aristóteles en el sentido de que lo universal, en cuanto tal, es lo que confiere el ser a lo particular. «Que no se desconozca el profundo sentido platónico de estas ideas. Si algo es bueno, es en virtud de que en ello se ha realizado lo bueno en cuanto tal; sólo por lo universal recibe el singular su determinación ontológica. Es la idea de la μέθεξις» (M. Wundt). Y Aristóteles mismo es bien consciente de su cercanía a Platón en esto, pues asienta que su afirmación valdría aun en el caso de que no hubiera ideas, pero más aún, naturalmente, si se dan (1031b 14). Contra lo

que polemiza es, como siempre, contra la idea separada. Pero ya sabemos que el χωρισμός platónico implicaba sólo una muy peculiar, no absoluta, separación. La idea es algo anterior, algo de suyo subsistente, pero que existe, no obstante, en el singular, más aún «es» este mismo singular. El mismo sentido ontológico se da también en las proposiciones del silogismo. El silogismo es μέθεξις, y en ello consiste su fundamentalidad y su fuerza probativa lógica, no en la pura conexión lógica de las proposiciones.

Naturaleza y origen del saber

Dado que el silogismo aristotélico parte siempre de ciertos presupuestos, surge por sí misma la pregunta sobre el origen de nuestro conocimiento, queremos, en efecto, saber de dónde emanan aquellos conceptos y juicios, aquellas premisas, pilares del silogismo, de las que depende toda la seguridad y certeza de la conclusión. Y puesto que el silogismo, en Aristóteles, se endereza todo él a la ciencia, cuya íntima armazón constituye, este problema coincidirá con el problema de la naturaleza y origen del saber científico.

Esencia de la ciencia. Dos rasgos esenciales caracterizan la ciencia, según Aristóteles. Es ella un conocimiento fundado en razones, y sus conclusiones, los enunciados de la ciencia, expresan notas o nexos reales, que llevan en sí el sello de una estricta necesidad y que, por consiguiente, no pueden ser de otra manera de como son (*Anal. post.* Α, 2).

Razones y aspectos reales necesarios. Y justamente estas dos condiciones las llena cumplidamente el silogismo. «Puesto que aquello de que se tiene ciencia estricta no puede ser de otra manera que como se conoce, tiene que ser forzosamente algo necesario todo aquello que conocemos con saber apodíctico. Y es apodíctico aquel saber que se da como resultado de una demostración. Por ello la demostración es un proceso racional que deduce (silogismo) algo de cosas necesarias» (*Anal. post.* Α, 4). Pero las notas o nexos reales que no pueden ser de otra manera se nos dan justamente con la esencia, el «en sí» de las cosas. Son, en efecto, o contenidos esenciales o al menos «propios». Por ahí vemos cómo para Aristóteles el silogismo, y consiguientemente toda la ciencia, no es otra cosa que análisis de esencias: «Si la ciencia apodíctica emana de principios necesarios […] y es necesario aquello que de por sí conviene a las cosas […], ya se está viendo que la conclusión científica se deriva de estos contenidos de ser necesarios» (*Anal. post.* Α, 6). Consiguientemente la piedra angular y base de partida de la

estricta ciencia será siempre el conocimiento de la esencia. Y en él tendremos cabalmente el conocer fundado en razón; está resuelto el problema del fundamento lógico. «Por ello decimos: conocer *qué es* —el *quid*— es lo mismo que conocer el *por qué es* —el *quare*—» (*Anal. post*. B, 2; 90a 31). Y así el conocimiento de la esencia supera con mucho al conocimiento del simple hecho. La auténtica demostración científica es siempre una demostración basada en la esencia (*demonstratio propter quid*), es decir, una penetración intelectual en el «porqué» (διότι) dado con la esencia; y no es nunca una simple apelación al «qué» (ὅτι) del desnudo acontecer fáctico (*demonstratio quia*). Así se comprende por sí misma la significación del silogismo que abarca e ilumina toda la teoría aristotélica de la ciencia. En los *Anal. post*. B, 1, se dice: «Las cuatro preguntas referentes al *quia*, al *quare*, al *an est* y al *quid est*, pueden reducirse siempre a dos, a saber, si se da un término medio y qué es este término medio. Pues el fundamento se nos da con el término medio y es él lo buscado». Es extraordinariamente significativo en la concepción aristotélica de la ciencia el hecho de que en ella tiene más importancia el *quid* que el *quia*. La ciencia pretendida por Aristóteles es el análisis del ser, y en esta forma de racionalismo vemos de nuevo aparecer un rasgo platónico; pues sólo en la idea está ya contenida toda la realidad en la «quididad» que la define y constituye. Y esto lo tenemos no sólo en los *Analíticos* que posiblemente hay que colocar en una fecha temprana, cercana a Platón, sino también en escritos de data ciertamente posterior, como en *Met*. E y Z (1025b 17; 1041a 27) y en el *De anima*, B (413a 13s). Al hablar, como se hace a menudo, del Aristóteles empírico, no habría que pasar esto por alto.

Θεωρία τῆς ἀληθείας. A nosotros, hombres modernos, lo que acaso nos impresiona más en la teoría aristotélica de la ciencia es el rasgo de que la ciencia para Aristóteles es algo que se busca por el saber mismo y por la verdad, es decir por sí misma. No sirve a ninguna consideración de tipo utilitario. Este sentido de utilidad lo tenemos, por ejemplo, en la τέχνη, en la ἐμπειρία, en la φρόνησις (*Met.* A, 1; *Eth. Nic*. Z, 3-8; *Pol*. A, 11). La verdadera y auténtica ciencia, en cambio, sobre todo como se da en la filosofía, caso ideal del saber, es siempre pura y teorética contemplación de

la verdad; es «autárquica», como dice Aristóteles en la *Eth. Nic*. Κ, 7, donde entona un himno a la consideración filosófica de la verdad, ensalzándola precisamente por esta renuncia a toda finalidad utilitaria. Por eso la filosofía es también un signo de la libertad del hombre; más aún, algo divino e infinitamente beatificante. Esto desde luego es cosa clara y evidente para el Estagirita. Pero es más importante ver que para él la esencia de la ciencia, ya se llame ἐπιστήμη o νοῦς o σοφία, es siempre una penetración intelectual en los fondos reales y esenciales del ser: análisis, deducción, intuición: intuición de esencia en el sentido antiguo. Éste es el significado de su afirmación de que la ciencia en el fondo es el silogismo, es decir, una «actividad fundamentadora del espíritu» (ἕξις ἀποδεικτική *, scientia argumentativa*) como suele llamarla (*Eth. Nic*. Ζ, 7; 1139b 31).

Principios del saber. Pero ¿cómo fijamos nosotros aquellas esencias que en la ciencia tratamos de analizar? Porque éste es el problema decisivo que en seguida se ofrece al que quiere construir todo su edificio científico sobre premisas de silogismos. Podría ocurrir en efecto querer deducir y fundamentar las premisas, sean ellas conceptos o proposiciones, recurriendo a nuevos procesos silogísticos; sacar las premisas de sus conclusiones y así *in infinitum*. Aristóteles excluye tal método, pues en esta hipótesis nunca tendríamos una ciencia fundada. Admite por ello evidencias primeras, inmediatas, que sirven de base a todas las demostraciones y ellas mismas no necesitan ser demostradas. «La ciencia apodíctica tiene, pues, que derivarse de principios primeros, inmediatos, de por sí más conocidos y anteriores, que sirven de base para la deducción» (*Anal. post*. Α, 2; 71b 20). Estos últimos principios constituyen los llamados *iudicia per se nota*. Con ello Aristóteles se encuentra otra vez en su elemento. Ahora puede describir, dividir y clasificar. La situación más cómoda para él sería poder, en estas circunstancias, como después hicieron los teólogos cristianos, recurrir como última instancia a ciertos principios o conceptos revelados inconcusos e indiscutidos. Entonces la ciencia argumentativa estaría completa. Tan sólo habría que aplicar la técnica silogística a un fondo de ideas conseguido y seguro para deducir ulteriores proposiciones ya allí fundamentalmente

contenidas, leerlas en aquella fuente y acercarlas más y más a nuestra inteligencia. Sería ello fe y no obstante ciencia, y ciencia «fundada». O también Aristóteles podría presuponer, como Platón, ciertos contenidos de saber aprióricos. Prácticamente sería lo mismo. Bastaría poner en juego el movimiento dialéctico de la mente. Pero lo primero aún no existe para Aristóteles, y lo segundo ya lo ha superado. Tiene, pues, que buscar por su cuenta aquellos primeros principios. Aristóteles asienta por de pronto que ha de haber varias clases de principios. Por un lado tenemos principios puramente formales y que de hecho por sí mismos se presentan como evidentes sin más; tales son los llamados axiomas. No son demostrables, pues toda prueba los tiene que presuponer. De un modo especial se dan en la ciencia matemática; allí están como en su propio terreno. El más universal de todos los axiomas es el principio de contradicción: «Es imposible que lo mismo convenga y no convenga a lo mismo en el mismo respecto y al mismo tiempo». Afín a él es el principio del medio o del tercio excluido: «Entre los dos términos de una contradicción no se da medio. El uno o el otro es verdadero; no cabe un tercero». Pero con estos principios puramente formales no podemos ir muy lejos. Necesitamos además puntos de partida materiales del saber. Tales son los postulados, o proposiciones sobre cuyo contenido de verdad nada se decide en un principio, y que luego se ponen en la base de un proceso demostrativo para comprobar si se mantienen o no. A ellos se añaden las hipótesis, proposiciones que por vía de prueba enuncian algo sobre la realidad. Pero principalmente hay que contar entre los principios materiales a las definiciones, enunciados sobre la «quididad» de los objetos. Éstas son las auténticas bases de conocimiento en los silogismos. «En el silogismo el origen de todo es la “quididad”» (*Met.* Z, 9; 1034a 31). También esto nos suena a platónico. Pero ¿de dónde sabemos algo de la «quididad»? ¿De dónde se deriva nuestro conocimiento del hombre, de la vida, del alma?

Origen del conocimiento en general. Con ello entramos en el problema del origen del conocimiento en general. Y por lo pronto parece que Aristóteles adopta aquí una posición divergente de la de su maestro. Para Platón los conceptos de las esencias eran algo a *priori*. El universal era antes que el

particular; éste debía ser leído y comprendido a través de aquél, Aristóteles, en cambio, declara que nuestro entendimiento conoce antes el particular que el universal; del particular llegamos al universal. Conceptos y definiciones son, sí, principios del saber silogístico; pero no son la última fuente de nuestro conocimiento; más bien lo es la experiencia. «Es manifiesto que nosotros tenemos que conocer lo primero que conocemos por medio de la experiencia (ἐπαγωγή)» (*Anal. post*. Β, 19; 100b 4). O también: «el universal se nos da siempre a partir de las cosas singulares» (*Eth. Nic*. Ζ, 12; 1143b 4).

Percepción sensible. Para Aristóteles todo conocimiento arranca de una percepción sensible. El alma no puede pensar sin representaciones sensibles (*De mem*. 449b 30; *De an*. 481a 14). También había dicho esto Platón, pero ya en el Medievo fue corriente afirmar que Aristóteles requería la percepción sensible, mientras Platón deducía todo el conocer de conceptos innatos. Y desde que Leibniz atribuyó a Locke el principio de que «nada hay en la mente que no le haya entrado por los sentidos» e identificó esta doctrina con la de Aristóteles, al mismo tiempo que emparejaba la suya propia, de la mónada sin ventanas, con la de la reminiscencia, quedó como un axioma que el requisito de la percepción sensible era específicamente aristotélico. Si desde un principio, nota él efectivamente contra Platón, estuviera alojado en nuestra mente el más alto saber, ¿cómo podría permanecerle oculto este hecho? (*Met*. Α, 9; 993a 1). Por eso todos los vivientes están provistos de órganos sensibles. Si falta un sentido, también faltan los correspondientes conocimientos. Un ciego de nacimiento, por ejemplo, no tiene conocimiento de los colores. De este modo prueba Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en los sentidos. Y rehabilita así el conocimiento sensible frente a la crítica negativa de Platón. Dicho conocimiento no es tan inseguro como lo supuso Platón. Al contrario; todo sentido, en el campo propio de su objeto, es siempre verdadero y seguro. El error surge solamente cuando con el juicio aplicamos las notificaciones del sentido a estos o a aquellos objetos.

La percepción sensible ofrece al alma siempre el conocimiento de una forma. La forma está ciertamente encerrada dentro de la envoltura sensible

del mundo corpóreo, pero puede ser recogida, como pura forma, por la percepción sensible. Se imprime, por ejemplo, la sola forma o figura del sello en la cera sin quedar allí impresa la materia de que está hecho el anillo que lleva el sello, el oro o la plata. Con ello tenemos ya una clase de universal en el alma, la forma sensible en cuanto tal, el εἶδος αἰσθητόν, la llamada *species sensibilis* de los latinos (*De anima*, B, 12; *Anal. post.* B, 19). Pero se trata aún de representaciones sensibles o fantasmas. Cuando se suceden un cierto número de estas representaciones iguales en nuestra fantasía y en nuestro recuerdo, se forman representaciones de una mayor universalidad. Así tenemos primeramente la representación de un determinado animal, por ejemplo de un caballo, que tiene ya algo de universal. Al sucederse muchas representaciones de esta clase, del caballo, del león, del lobo, surge la representación del animal en general. Esta representación alcanza ya un tal grado de generalidad que está muy cerca del concepto universal y está a punto de ser superada y sustituida por él. Se llama por ello εἶδος ἐπιστητόν (*species intelligibilis*), pero es aún en su ser una representación sensible y se halla aún en la zona de las facultades inferiores del alma, en el llamado entendimiento pasivo (νοῦς παθητικός, *intellectus passivus*), potencia corruptible y mortal.

El conocimiento suprasensible. De esa forma así preparada se apodera ahora el «entendimiento agente» (νοῦς ποιητικός, como lo denominará más tarde Alejandro de Afrodisia), y saca de allí la esencia ideal, el concepto. Ésta estaba potencialmente en las imágenes (φαντάσματα). Y por la actuación del νοῦς activo, creador, se hace actual lo que solamente era potencial. El νοῦς no piensa sin imágenes, pero su actuación es enteramente propia y espontánea, a base de su peculiar actividad, con la que hace al espíritu actualmente consciente de la «quididad» en cuestión. A la manera del artista que con su acción creadora sobre la materia informe saca lo que potencialmente estaba en ella; o como la luz, que es la que hace visibles los colores. Así pues, el νοῦς formador de conceptos suprasensibles es a su manera un principio creador, que por sí mismo, sin depender para ello del influjo determinante de la imagen, que sólo ofrece el material bruto, desarrolla la esencia conceptual; pues es él, en cuanto a su

ser, todo «inmixto, separado, impasible y activo». Y este entendimiento activo es por ello algo eterno e inmortal (*De anima*, *Γ*, 5).

¿Abstracción o intuición de la esencia? Aristóteles utilizó ya la palabra «abstracción» (ἀφελεῖν) para explicar el origen de las *species intelligibiles* a partir de las *species sensibiles*. Y también aquí, para explicar la actividad del νοῦς se ha hablado de una «facultad abstractiva», y en este sentido se ha interpretado el origen de los conceptos suprasensibles. Efectivamente, hay aquí un sacar y un abstraer. Pero de ningún modo habrá que equiparar la abstracción aristotélica con la abstracción del moderno empirismo psicológico, para el cual el concepto general no pasa de ser un remanente de ciertas operaciones psicológicas, una representación sensible, resultante de podar notas circunstanciales de tiempo, lugar, existencia individual, etcétera. En Aristóteles el concepto universal es un λόγος τῆς οὐσίας. El tránsito de la sustancia segunda a la primera no implica en Aristóteles ningún nominalismo. El εἶδος sigue siendo γνωριμώτερον, y como tal es πρότερον τῇ φύσει, justamente por ello «tocado» (θιγεῖν) por el νοῦς. Por ello existe para Aristóteles una metafísica, que en Locke y Hume ya no existirá. En la abstracción aristotélica, el concepto aparece, en determinado momento, como un algo óntico ya hecho y acabado que brota, posiblemente, de una sola percepción; lo universal no se deduce de un proceso comparativo, sino que se aprehende en una especial «iluminación». La esencia universal brilla de pronto bajo el efecto iluminador de la actividad del νοῦς como el color al ser iluminado por los rayos del sol. Por todo esto debería usarse con cierta cautela el término «abstracción» y no aplicarse, sin más, a Aristóteles. Su abstracción es verdaderamente una «intuición de esencia», una abstracción obtenida, por decirlo así, intuitivamente.

Pero lo capital es que el conocimiento sensible no es aquí más causa del concepto que en Platón. Es a lo más causa material, y por ello no tiene capacidad para actuar al νοῦς. Aun siendo en extremo parcos los datos que Aristóteles nos ofrece sobre el entendimiento agente en el *De anima*, *Γ*, 5, una cosa sacamos al menos en claro, que es algo plenamente «inmixto e ininfluible» por el sentido (ἀμιγής, ἀπαθής). Es agente creador que obra

por sí mismo, como el artista ante el bloque de mármol. Y por aquí vemos claramente cuánta afinidad media entre la concepción aristotélica sobre el origen del conocimiento y la de Platón.

Tampoco en éste la idea es un producto del sentido, sino que es algo anterior por su naturaleza. En el νοῦς aristotélico pervive aún el apriorismo platónico. El que la experiencia sensible aporte el material no representa nada nuevo; también Platón requería a su modo la colaboración de los sentidos. Y si Aristóteles polemiza contra Platón sobre este punto, habrá que convenir en que su polémica roza muy a menudo tan sólo aspectos periféricos, mientras en el fondo su espíritu sigue las huellas de su maestro.

Aristóteles como empirista. En otro aspecto tiene más justificación el enfrentar el empirismo de Aristóteles con Platón. No en lo que propiamente toca al principio y origen del conocimiento, que en esto Aristóteles es racionalista como Platón. Sino más bien en el aspecto práctico y metódico. En este terreno sí que ha avanzado mucho más allá que Platón en orden a explorar y consultar en más amplia medida la experiencia. Platón es, sobre todo, el espíritu sintético y especulativo; Aristóteles, en cambio, organiza formalmente la investigación de los casos particulares, recoge las experiencias de esta observación; preceptúa y fomenta esa observación; se pone en contacto continuo con las opiniones de otros y lanza también sus aporías para, por todos lados, impulsar y registrar la experiencia. Esto se aprecia sobre todo en su *Historia de los animales*, cuyas observaciones aún hoy día se recogen y valoran, en su colección de constituciones políticas, así como de documentos y materiales para la historia del espíritu y de la cultura. Aquí desciende continuamente al detalle, se mueve en la línea de la extensión y busca con fruición lo concreto, mientras que Platón tiene ante los ojos primero que nada las grandes ideas universales, y desde ellas entiende lo particular.

Bibliografía

BOCHEŃSKI, *Historia de la lógica formal*, ed. de Millán Bravo Lozano, Madrid, Gredos, 1967; G. COLLI, *Organon. Introduzione, traduzione e note*, Milán, Adelphi, 2003; M. DECORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, Vrin, 1934; I. DüRING, *Aristóteles: exposición y presentación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005, págs. 148s («Los Analíticos»); M. T. FEREJOHN, *The origins of Aristotelian science*, New Haven (CT), Yale University Press, 1991; J. GEYSER, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Münster, Schöningh, 1917 (reimpr. Aalen, Scientia, 1980); P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlín, Junker & Dunnhaupt, 1936; O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, París, Vrin, 1953; N. HARTMANN, «Aristoteles und das Problem des Begriffs», en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse* 5, 1939 (Berlín, de Gruyter), ahora en *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, de Gruyter, 1957; J. LUKASIEWICZ, *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos, [2]1977; W. R. MANN, *The discovery of things: Aristotle's Categories and their context*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000; S. MANSION (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina, Éditions de l'Institute Supérieur de Philosophie, [2]1980; *id.*, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, [2]1976; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele: Commento agli analitici secondi*, Padua, Antenore, 1975; J. MONTOYASÁENZ, «Interpretación por Simplicio de la teoría aristotélica del "Nous"», en *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid) 3, 1968, págs. 75-102; P. MORAUX (ed.), *Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975; C. NEGRO, *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bolonia, Patron, 1968; G. PATZIG, *Die*

aristotelische Syllogistik, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, ^{3}1969; E. W. PLATZECK, *Von der Analogie zum Syllogismus: Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles (im Anschluss an Metaphysik, M, 4, 1078 b 17-32)*, Paderborn, Schöningh, 1954; C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1927 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1997); L. E. ROSE, *Aristotle's Syllogistic*, Springfield (IL), Thomas, 1968; W. D. ROSS, *Aristotle's prior and posterior Analytics*, texto rev., introd. y coment., Nueva York-Londres, Garland, 1980; L. RUJANO, *Analytica Posteriora y el uso del silogismo en la ciencia de Aristóteles (Demostración y ciencia en Aristóteles)*, tesis, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2008; F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, Weidmann, 1975; F. A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín, Verlag von G. Bethge, 1846 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1979); C. A. VIANO, «La dialettica in Aristotele», en *Rivista di Filosofia* 49, 1958; H. WEIDEMANN, *Aristoteles, Peri Hermeneias*, trad. y coment., Berlín, Akademie Verl., 1994.

B. El ser y el ente

Concepto de la metafísica

El término «metafísica». La lógica aristotélica estuvo siempre prendida al ser; el concepto era una revelación de la esencia, el juicio una presentación de nexos y notas de la realidad, el raciocinio una fundamentación del ser. Así se comprende que el nombre de Aristóteles vaya vinculado tanto a la metafísica como a la lógica. Él escribió la primera metafísica de la historia. Y lo mismo que su lógica, así también su metafísica ha señalado al espíritu un camino que hasta el día de hoy ha tenido seguidores; sin embargo, él no usa formalmente la palabra «metafísica» sino «filosofía primera» o «sabiduría». El término «metafísica» se halla por primera vez en Nicolás de Damasco, peripatético del tiempo de Augusto. Es posible que lo hubiera empleado ya el discípulo inmediato de Aristóteles, Eudemo de Rodas. Dijimos anteriormente (pág. 179) que se ha de descartar un sentido puramente bibliotecario. Que el μετά, ὑπέρ, *trans*, no debe entenderse como sublimación a un mundo enteramente aparte, como Hume y Kant afirmaron en su crítica de la metafísica, y ya antes, los Padres de la Iglesia y algunos escolásticos habían sugerido, se deduce de los comentadores de la metafísica de la escuela de Ammonio. Por tanto podría suceder hoy que, al querer fijar el sentido de la palabra «metafísica», diéramos al μετά el falso sentido de total separación.

Interpretaciones aristotélicas. ¿Qué entiende por metafísica Aristóteles mismo? Concibe una ciencia que no investiga ya regiones particulares del ser, como por ejemplo la medicina o la matemática, sino que va al mismo ser en general, al ser que se encuentra en todas las cosas, es decir, al ser como tal, en cuanto ser, y con él investiga también las cosas que a este ser, tomado así en general, le corresponden.

Ser en cuanto tal. «Hay una ciencia que considera al ser en cuanto tal (τὸ ὂν ὡς ὄν) y todo lo que esencialmente le conviene» (*Met*. Γ, 1; 1003a 21). Metafísica es, pues, ciencia del ser, ontología. Todas las ciencias hablan

constantemente del ser y presuponen además una serie de conceptos que inmediatamente se relacionan con él, por ejemplo, las ideas de identidad, oposición, diversidad, género, especie, todo, parte, perfección, unidad, necesidad, posibilidad, realidad, etcétera (*cf. Met.* Δ). Todo hombre que cultiva una ciencia cualquiera, no ésta ni aquélla, necesita estos conceptos. Son por ello algo enteramente general, algo que se da con el ser en cuanto tal. Pero ningún cultivador de una ciencia particular se ocupa de investigar estos conceptos universales y necesarios a todos. Todos los presuponen sin recelo ninguno. Por eso es preciso una ciencia que investigue científicamente estos conceptos universalísimos y de uso común, el ser y sus propiedades; ésta será la «filosofía primera».

Lo primero y lo causal. Porque este ser generalísimo sirve de base a todas las zonas del ser y a todos los seres o entes particulares, y porque viven, por así decirlo, todos de él, Aristóteles puede también definir la metafísica como la ciencia de las primeras cosas y de las causas (τὰ πρῶτα καὶ αἴτια, *Met.* A, 2).

«*Teología*». En una tercera caracterización de la metafísica dice Aristóteles que la filosofía primera es la ciencia del ser inmóvil y separado (περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα); sería la ciencia de Dios, del motor inmóvil, de la primera causa de todo lo que absolutamente hablando es. Y así le correspondería el nombre de «teología» (*Met.* E, 1). Se nos ocurriría objetar que en esta denominación la metafísica deja de ser ciencia general para convertirse en ciencia particular, en ciencia de una región del ser, ya sea de Dios, ya más en general de todo aquello que pueda ser considerado como separado e inmóvil. Se ha creído que, en esto último, Aristóteles está en contradicción con la concepción de la metafísica antes enunciada, como ciencia del ser en general, sin determinación alguna de particulares sectores del ser. Ello sería un resabio de la concepción de la metafísica del joven Aristóteles aún bajo el influjo de Platón. Se harían allí patentes las tendencias teologizantes de Platón que separan radicalmente el reino de lo sensible del de lo suprasensible, mientras que la definición del ὄν ὡς ὄν del Aristóteles posterior comprendería todo el ser, sin la anterior

discriminación, en un gran sistema unitario; y esta última sería más conforme con el Aristóteles verdadero, independiente (Jaeger).

Con todo, habremos de notar que la ciencia de lo primero y del motor inmóvil no está ciertamente en contradicción con la ciencia del ser en general, como tal, sino que sería justamente su continuación y complemento. Si se considera el ser como tal, esta consideración lleva de suyo a un fundamento último suficiente del ser; en efecto, este problema del fundamento del ser es uno de los más capitales puntos tocados en la ontología aristotélica. La teología y la ontología no están separadas, ni constituyen en Aristóteles dos ciencias independientes, como lo han sido en la Edad Moderna desde C. Wolff, sino que la teología en él es el complemento y la coronación de la ontología; y esto no sólo en el joven Aristóteles, sino también en el maduro. Lo mismo que en los presocráticos y luego en Platón, también aquí, en Aristóteles, la ciencia del ser se convierte en teología, es decir, en doctrina filosófica de Dios, a diferencia de la primitiva puramente mítica. Por ello coinciden las tres definiciones aristotélicas de la metafísica.

El ser explicado por sus principios (metafísica general)

Aristóteles se acerca al ser desde cuatro puntos de vista, las cuatro causas o principios. Por principio entiende en general lo mismo que entenderá santo Tomás de Aquino, «aquello de lo que algo procede de algún modo». En los principios se nos muestran los fundamentos y las causas a través de las cuales el ser entra en juego, su devenir, sus múltiples formas, todo el proceso mundano; por ellos, en una palabra, el ser tiene su explicación y su sentido. Estos principios o causas son la sustancia y la forma (οὐσία, μορφή), la materia (ὕλη), la causa y principio del movimiento (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), y el fin (τὸ οὗ ἕνεκα) (*Met.* Α, 3).

De un modo confuso se hallan ya en la filosofía anterior a Aristóteles. Pero éste es el primero que las analiza metódicamente, las coordina y las encuadra en un sistema de conjunto, que abarcará al ser en su desarrollo desde las fronteras de la nada hasta los lindes del infinito.

Ousía. Si se quiere dar una explicación del ser como tal, se presenta inmediatamente de un modo natural el concepto de οὐσία, que quiere decir justamente ser, ente, concepto que había ya ampliamente utilizado la filosofía antes de Aristóteles, particularmente Platón.

Analogía del ser. Aristóteles repara ante todo en que este concepto no es un concepto unívoco. «El ser se dice de muchas maneras» (*Met.* Γ, 2; 1003a 33). Ser tiene Sócrates en su individualidad; ser tiene también el hombre como tal en su esencia general; ser tiene una determinada propiedad que siempre se encuentra como accidente en una sustancia; ser tiene también una unidad de valor ideal, pues decimos por ejemplo que 2 y 2 «son» 4; ser tiene el cuerpo, y ser, aunque distinto, tiene el alma; ser llamamos a lo real y también llamamos ser a lo posible; asignamos el ser a lo pasado que ya fue y a lo por venir que aún no es. ¿Qué es en todo esto el ser en su propio y primerísimo sentido? Aristóteles echa mano de un concepto usual para ejemplarizarlo; el concepto de sano. Llamamos sano, dice él, a un estado

del cuerpo; pero también decimos sano al color del rostro, que sólo es un signo de la salud; y también denominamos sana una medicina que restablece la salud perdida, o un manjar que la conserva. En todas estas denominaciones el concepto de sano no lo usamos en un sentido perfectamente igual (unívoco), pero tampoco designa cosas totalmente distintas con la misma palabra (equívoco), sino que lo tomamos en un sentido *análogo*. Hay, sin embargo, un sentido originario y propio al que todos los otros menos propios se refieren, y que es el que entendemos cuando pensamos en la salud del cuerpo (*Met*. Γ, 2). Pues tal ocurre con el concepto de ser. Se predica en efecto de un modo análogo de los diferentes seres. El ser que decimos de Dios, del mundo, del espíritu, del cuerpo, de la sustancia, del accidente, ni tiene con la misma palabra un sentido totalmente igual, como cuando con idéntico sentido y significado aplicamos el concepto de viviente al hombre y al animal, ni tampoco sobrentendemos con idéntica palabra un sentido enteramente diverso, como al llamar escudo a una moneda y a un arma defensiva, sino que lo entendemos de un modo análogo. Esta predicación, que está entre la univocidad (sinonimia en Aristóteles) y equivocidad (homonimia), no la designa, con todo, como analogía, sino como denominación con respecto a algo o de algo (πρὸς ἓν, ἀφ᾽ἑνός), lo que podría llamarse «plurisignificación relativa». «Analogía», en cambio, es en él primariamente proporcionalidad de dos relaciones, v. g., el ver es al cuerpo como el pensar al alma. Esta concepción, llamada más tarde analogía de proporcionalidad, parece provenir de la matemática, como puede colegirse de la igualdad «geométrica» que emplea Aristóteles en la doctrina de la justicia en la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, desde fecha remota la tradición llamó analogía a aquella plurisignificación relativa; desde cuándo, no es fácil precisarlo. Y lo hizo con razón, pues la predicación πρὸς ἓν es en realidad analogía, incluso en su sentido originario, el que le dio Platón (*cf. supra*, pág. 124). Es la idea de semejanza, después llamada analogía de proporción, reconocible aun en la «paronimia», como se la define al comienzo de las *Categorías*. También ahí la tradición ha estado en lo justo, al reducir la analogía a la paronimia, como redujo la univocidad y la equivocidad a sinonimia y homonimia respectivamente. Aristóteles ha utilizado, pues, en materia de analogía, un

pensamiento platónico, aunque lo ha modificado un poco con una nueva terminología, cosa que originó después gran confusión, pues su analogía de cuatro términos se tomó por la analogía simplemente tal, y no se cayó en la cuenta de que la auténtica analogía es participación y semejanza, implicadas en la predicación πρὸς ἓν.

Sentido originario del ser. Hay, pues, también en Aristóteles, una analogía del ser, puesto que hay una significación primaria del ser, a la que son referidas todas las demás significaciones. Este sentido originario del ser corresponde a la sustancia primera, es decir, al ser real, concreto, individual, independiente.

Aristóteles vio bien que la palabra οὐσία puede tener múltiples significaciones. Véase sobre ello el pasaje *Met*. Δ, 8, o en general los libros Z y H de la *Metafísica* dedicados a la οὐσία. Sin embargo, siempre queda claro en él que la sustancia primera es la οὐσία absolutamente hablando. El ser, en su sentido primitivo, está, pues, en Sócrates y no en el hombre en cuanto tal; tampoco se da en una determinada propiedad que conviene a Sócrates, sino en una sustancia que lleva en sí, como soporte, las propiedades y accidentes. Y ¿por qué? Responde Aristóteles: cuando se nos pregunta por la esencia de una cosa, no nos ocurre responder con alguna característica genérica, sino dando una respuesta concreta e individual. A este determinado hombre, por ejemplo, Sócrates, o a este determinado caballo, no lo describo yo adecuadamente en su propia peculiaridad diciendo que es *un* hombre, que es *un* caballo, sino presentando o señalando a Sócrates o a aquel determinado caballo en su única individualidad. Por ello también la especie es siempre algo más determinado que el género, porque se acerca más a la individualidad (*Cat*. 5; 2b 7-28). Otra razón que considera Aristóteles para dar la preferencia al singular sobre el universal es que la sustancia primera es el último sujeto de nuestros juicios. El sujeto de un juicio o proposición científica es siempre ciertamente un concepto universal, como ya vimos antes; pero teniendo en cuenta que el universal lo hemos deducido del particular, al modo antes explicado, nos queda lo particular en definitiva como lo último de lo que algo se predica. Y por ello es el particular el que debe poseer en sí el verdadero y auténtico ser, el ser

en su sentido primario. Y finalmente de lo particular se predica no meramente lo lógico, sino que los predicados enunciados de él *son* y están en él también en forma individual. Es éste quien soporta en sí aquellos predicados; en él tienen aquéllos su ser. Y esto constituye una tercera razón para decir que la sustancia primera es el ser en su primordial sentido (*Cat*. 5; 3a 11s).

Sustancia primera. Con ello podemos también precisar ya lo que Aristóteles entiende por sustancia primera (πρώτη οὐσία). «Sustancia, en su sentido propio, primario y principal, es aquello que ni se predica de un sujeto ni está en un sujeto; por ejemplo este hombre, este caballo» (ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος. *Cat*. 5; 2a 11; *cf. Met*. Δ, 8; 1017b 10-25; Ζ, 2; 1028b 33-29a 2; Η, 1; 1042a 24-32).

Su concepto. La sustancia primera es, pues, un τόδε τι, *es el último sujeto de predicación y el fundamento del ser de los accidentes*. Y esto nos ilumina las dos vías por las que Aristóteles ha llegado a este concepto de sustancia primera, a saber, una *logicolingüística*, otra *ontológica*. El espíritu presupone en su pensar y en su hablar, más exactamente en sus juicios, un sustrato en el que tienen valor sus enunciados. De ese sustrato se predica en último término todo lo que se predica; y él mismo no es predicado. Con toda claridad el pasaje de *Phys*. Α, 7 y, sobre todo, el de las *Cat*. cap. 5, nos ofrecen este aspecto predicativo como el fondo latente que llevó a Aristóteles a admitir el concepto de sustancia primera. Dicho fondo entra formalmente en la definición. El espíritu tiene una peculiar manera de operar y en función de ella Aristóteles ha concebido la sustancia, que será por tanto o responderá a una forma de la mente, como el último sustrato predicacional. Pero no menos claro es que para Aristóteles la sustancia es algo más que una forma del pensamiento. El *ser* mismo es también mirado y clasificado con arreglo a aquel esquema formal de la predicación (vía ontológica). En la experiencia, en efecto, podemos distinguir dos clases de ser: el ser que sólo puede existir si se apoya sobre otro (*ens in alio*), como algo que le «afecta» o le «adviene» a este último, y es el «accidente»; y el ser en que no se da el caso anterior, que posee una cierta subsistencia propia

(*ens in se*), y por ello es el propio y esencial ser, y es la sustancia. Si los accidentes se encuentran en la sustancia, ésta será lo permanente frente a lo mudable, y lo sustentante frente a lo sustentado, y lo inteligible (numenal) frente a lo aparencial (fenoménico), para utilizar un lenguaje técnico estereotipado en la filosofía moderna.

Pero con esto no tenemos aún nada que nos explique propiamente el origen y fundamento de este existir independiente. El *ens in se* no tiene ya por ello que ser un *ens a se*, como lo han querido concebir en la filosofía moderna Descartes y Spinoza. Éste es otro problema enteramente distinto. No es la consideración del *fundamento* último del ser lo que ha llevado en Aristóteles a la distinción de sustancia y accidente, sino la consideración de la *forma* de existir del mismo ser. Y tal distinción la mantiene firmemente Aristóteles y es para él evidente por sí misma. Para él es plenamente evidente, y como tal lo presupone, que si nuestro lenguaje y nuestro pensamiento nos llevan a admitir un sustrato, están en ello en consonancia con el ser y con la estructura del ser. Espíritu y ser se corresponden. Si afirmamos ciertos acaeceres y eventos de un sujeto, es porque realmente se dan, *están* en él. El alcance y significado ontológico de estos accidentes, por lo demás, es en cada caso distinto, como ya vimos antes (*cf.* pág. 189). Lo esencial es que los accidentes, hablando en general, implican una relación ínfima con la esencia de la sustancia. Por ello expresan más o menos directamente esta esencia. Son procesos reales íntima y ontológicamente vinculados a la sustancia, en la que inhieren, porque se verifican precisamente en ella, y ella con su esencia es la que determina lo que ha de acaecerle a sí misma, de forma que inversamente nos es posible, a través de los accidentes, descubrir la propiedad de la sustancia, por la conexión real que con ella guardan, como con su principio ontológico.

Aristóteles contra Platón. Crítica de las ideas. Al hacer de la sustancia primera el ser en su propio y originario sentido, Aristóteles se aparta decididamente de Platón. En Platón el auténtico ser, el ὄντως ὄν se encuentra no en lo individual, sino en lo universal, en la especie. Y cuanto más general y universal es un εἶδος, tanto más real es su realidad, afirma Platón; menos realidad es, dice Aristóteles. En el último el ser tiene su

originario sentido desde abajo, a partir de lo concreto, en el primero lo tiene desde arriba, a partir de la idea. Aristóteles ha sometido expresamente a una detallada y penetrante crítica la teoría de las ideas de Platón. Objeta contra ella en *Met*. A, 6 y 9, así como en *Met*. M, 9, lo siguiente: 1) Es verdad que la ciencia vive de los conceptos universales, siempre idénticos a sí mismos. En ello tiene razón Platón. Pero de ello no se sigue en modo alguno que estos conceptos existan en sí mismos como ideas, a manera de sustancias en sentido propio. No se dan aparte de las cosas, sino en ellas, y sólo el espíritu las deduce al encontrar lo común e igual en múltiples particulares distintos y concebirlo en uno. Este universal en su forma de pura universalidad es tan sólo una forma lógica, no una realidad ontológica. 2) La idea implica una duplicación superflua de las cosas. No es otra cosa distinta de lo que son ya las cosas. ¿Por qué, pues, admitirla? 3) Las ideas no explican nada de lo que están llamadas a explicar, a saber, el ser de las cosas, puesto que no están en las cosas mismas. El concepto de participación empleado por Platón para vincular las cosas a las ideas no pasa de ser una imagen poética y una mera palabra. 4) Las ideas no explican concretamente el origen del movimiento. Son algo estático, no algo dinámico. La idea de casa nunca hará surgir una casa. 5) Con la teoría de las ideas tenemos un *regressus in infinitum*. En efecto, sobre la idea y las cosas que de ella participan está aún como universal superior una nueva idea; por ejemplo, sobre la idea de hombre en sí y el hombre particular se encuentra en plano superior un «tercer hombre» (argumento del τρίτος ἄνθρωπος), y sobre éste y los anteriores todavía otro, y otro y otro, sin poder llegar jamás a una primera idea.

Nuevo concepto de realidad. La crítica de Aristóteles sería aplastante sólo con una condición o supuesto, y aquí de nuevo el problema. Aristóteles admite que el ser particular del mundo visible posee una propia realidad; más aún, es él la propia realidad. Así naturalmente las ideas de Platón aparecen como algo al margen de las cosas. Pero Platón puede responder: para mí estas cosas singulares no tienen propio ser ni realidad y por ello no es exacto que yo haya duplicado el mundo; cuanto son los seres individuales lo son exclusivamente en virtud de la idea. La idea no está al margen o al lado de las cosas, sino que se muestra, aparece en las cosas; y

sólo así le es dado manifestarse. No hay un doble ser, sino el ser de la idea. Una cosa aparece clara en esta problemática, el nuevo concepto de realidad que introduce Aristóteles frente a su maestro. Para él es real la cosa individual concreta, y ésta es siempre una cosa del mundo sensible; pues lo contrapuesto al mundo ideal de Platón es ahora el mundo visible de Aristóteles con sus cosas sensibles individuales. Esta actitud de Aristóteles frente a Platón es la que ha fijado el concepto de realidad durante siglos, hasta los comienzos del idealismo en la Edad Moderna y ha tenido la culpa de que cuando se habla de realidad se entienda, por lo común, exclusivamente objetos del mundo natural. Como si el alma no fuera cosa real y como si las relaciones lógicas y los valores no constituyeran, por ejemplo, algo real y *aere perennius*. ¿Con qué derecho en el pensamiento moderno la auténtica realidad se contrae tantas veces al solo mundo sensible? Aristóteles no ha dado razón alguna de ello; no se plantea la cuestión. Su posición es sólo eso, una posición, un punto de vista.

Sustancia segunda. Pero ahora nos espera una sorpresa. Aristóteles no va a quedarse en la sustancia primera. Es ésta, para él, ciertamente esencia, y lo permanente y el fundamento de un complejo de apariencias y manifestaciones cambiantes. Pero Aristóteles avanza un paso más y se pregunta qué es aquello que hace que la sustancia primera sea lo que es. Es decir, viene como a suponer una esencia de la esencia. Sócrates es, en cuanto sustancia, el núcleo central de todos los fenómenos a él vinculados. Pero cabe preguntar de nuevo: ¿qué es propiamente esta misma sustancia Sócrates? La respuesta es: Sócrates es hombre. De forma que viene ahora a entenderse lo que es. Sócrates desde lo general, desde la esencia. Esto universal, «específico», constituye su ser esencial, el τὸ τί ἦν εἶναι. Es la sustancia segunda (δευτέρα οὐσία). Y Aristóteles nos asegura que esta sustancia segunda es en cuanto a la naturaleza, *natura*, algo anterior y más conocido (πρότερον τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερον . *Met.* Ζ, 3; Δ, 11; *Phys*, Α, 1; *Anal*, *pr*. Α, 2). Hace de nuevo su aparición el εἶδος. El universal se declara más importante que el singular; pues ahora el individuo ha de ser entendido a partir del universal. Esta prioridad ontológica del universal en Aristóteles se revela de un modo especialmente claro en un

pasaje de los *Tópicos*, Z, 4, donde aun la especie quiere que se entienda a partir de algo más general que ella, a saber, del género; y en éste a su vez algo anterior y más conocido; «quitado el género y la diferencia, se quita también la especie» (141b 28). Sería cosa de estudiar sí, para Aristóteles, no sólo el εἶδος, sino también el género tiene un ser más pleno que lo menos general. Hasta el tiempo de los comentadores griegos se sostiene en todo caso el principio de que quitado el género, se quita también el εἶδος. En los neoplatónicos se deducirá de ahí el axioma de que cuanto más general es el ser, más plenamente es ser. El *Liber de causis* alargará hasta el Medievo escolástico esa teoría como unida a Aristóteles. Es una de las ideas centrales de Eckhart. Género no es jamás, en esta tradición, un simple concepto, sino un universal óntico; pues un concepto universal nunca quita sus subconceptos quitado o suprimido él, sino, al revés, él tiene sentido y existencia por ellos.

Sólo el εἶδος platónico suprime lo que está debajo de él, pues todo lo que en plano inferior a él participa de él, tiene sentido y ser sólo por el εἶδος ; y sólo así, mirando el concepto universal con ojos platónicos, puede decirse que, quitado lo universal, se quita también lo particular. Aristóteles, no obstante toda su polémica contra Platón, no se ha desprendido del platonismo. Lo mismo que ocurría en su lógica y teoría del conocimiento (*cf. supra*, págs. 197s), también ahora en la metafísica, tras un inicial distanciamiento doctrinal de Platón, vuelve finalmente a parar de nuevo en él; Aristóteles, en efecto, introduce la sustancia primera contra Platón, como el ser en su originario sentido, pero luego pone el fundamento de ella en la sustancia segunda, y con ello vuelve una vez más a ser platónico.

Forma. Con el concepto de sustancia segunda, que constituye la esencia de la primera, llegamos a uno de los más fundamentales conceptos de la filosofía aristotélica, al concepto de forma (μορφή).

Sentido de la forma. En el sentido en que un determinado ser está especificado en su peculiaridad ontológica en virtud de la sustancia segunda, puede concebirse este εἶδος como forma; naturalmente no en un

sentido visual (εἶδος de ἰδεῖν = ver), sino en un sentido lógico y ontológico, como algo determinante, configurador, dador de ser. Como en la lógica, también en la metafísica Aristóteles admite sustratos últimos (ὑποκείμενα). Allí servían de soporte a las predicaciones, como sujetos de los juicios; aquí sirven de soporte a la forma; precisando más, la forma determina a este tal sustrato a ser tal determinado ser. Todo ser es un ser formado; todo devenir es un recibir la forma; todo perecer es un perder la forma. La forma tiene naturalmente como concepto relativo el de la materia. Ambas son principios del ser.

Origen de la forma. El itinerario que ha conducido a Aristóteles a estos dos principios del ser va de nuevo a través del lenguaje y del pensamiento. El pasaje de la *Física*, Α, 7, donde por primera vez se desarrolla la teoría de la materia y la forma, contiene el fundamento de sus reflexiones en este punto; es el hecho de que cuando hablamos del devenir, del γίγνεσθαι de las cosas, acostumbramos a decir que algo o de algo se ha hecho esto o aquello. Y no sólo suponemos un sustrato, que sería la sustancia, en nuestro hablar y pensar cuando se trata de un devenir accidental, en la que aquellos cambios tienen lugar, sino que también las mismas sustancias surgen, cuando se dan de nuevo, de una materia subyacente; véase, si no, cómo surgen las plantas, los animales, las casas y las estatuas de algo preyacente; de la semilla, del semen, de la madera, de la piedra. Por ello todo lo que se da de nuevo es un compuesto de materia y forma, y al pensamiento analizador cumple aquilatar estos dos principios, las causas material y formal, y darnos en su pureza estos dos conceptos de materia y forma (109b 22). No es un simple traslado de la experiencia vulgar sobre el arte y la naturaleza al terreno de la metafísica, sino un fino análisis del pensamiento y del lenguaje, es decir, del espíritu humano en sus funciones básicas, que acostumbran a concebir así al devenir y al ser.

Hilemorfismo. La teoría metafísica de materia y forma se suele designar con el nombre de hilemorfismo. Tenemos en él uno de los sistemas filosóficos más duraderos. Aristóteles ocupa el punto central. Como precursores hay que señalar a los pitagóricos y a Platón; como seguidores a la escolástica y

a los escolásticos; y Kant mismo nos habla de materia y forma en su teoría del conocimiento. Lo esencial aquí es la tendencia de todo este pensamiento filosófico hacia una concepción totalitaria del ser. El todo está aquí concebido siempre como anterior a la parte. Las partes son en y por el todo, no el todo en y por las partes. Por eso todo el devenir está orientado por la forma. Ella no es un mero término de proceso, un producto terminal, sino que ella determina desde el mismo comienzo todo el proceso del devenir. Detrás de todos los fenómenos está siempre, como alma del acontecer, la forma. La posición más radicalmente antitética a esta visión cualitativa del ser, como se suele denominar, es la de Demócrito, para el cual no hay más que partes y agrupaciones de ellas a manera de puras sumas mecánicas; o también la del empirismo psicológico, para el que los fenómenos naturales se dan sin una ley interna que los una y agrupe, quedando a la mente la función de agruparlos mediante asociaciones psíquicas, hasta que Kant introduce de nuevo el concepto de sustancia, pero sólo como categoría del espíritu, no como estructura esencial de lo óntico. Para Aristóteles, en cambio, todo el ser está en sí ordenado; tiene ya, a manera de núcleos de cristalización, puntos de derivación, centros de vida, estructuras, especies, géneros, estratos, en una palabra, formas (en ese sentido decíamos que aquí el todo es anterior a las partes, por la ordenación y subordinación de éstas al todo, que no es agrupación fortuita, mecánica, posterior, sino de un todo orgánico cuyas «piezas» son las partes).

La idea en el mundo. Y de nuevo tenemos con ello al εἶδος platónico constituido en principio metafísico. Porque éste es el papel que viene a desempeñar la forma en Aristóteles, lo mismo que en Platón. Es la que determina la «quididad», tanto en el orden lógico como en el orden ontológico: es el auténtico ser; preside y dirige el devenir y es el fundamento de todo el mundo fenoménico. Aparte de que con frecuencia Aristóteles llama también εἶδος a la forma, y aun alguna vez «paradigma», haciendo eco demasiado claro a Platón. Añádase a esto que las formas aristotélicas son también eternas como las platónicas. Pero para Aristóteles la forma es, cosa constantemente subrayada por él, algo inmanente al cuerpo, no separado del mundo visible. El mundo (de la realidad) no está ya

en la idea, sino que *la idea está ahora en el mundo*. La forma no aparece en su descarnada universalidad, sino en su concreta e individual realización. No es la sustancia segunda, como en Platón, la que actúa en el mundo, sino la primera. Y si la forma tiene en sí el principio de la actividad no lo ejercita sino en virtud de su realidad en el espacio y en el tiempo. Ésta sería la fundamental distinción del εἶδος platónico respecto del aristotélico. Pero también en Aristóteles, notémoslo bien, es sólo el núcleo universal y específico, es decir, la forma, que siempre es universal, la que confiere actividad y realidad en el mundo de las cosas espacio-temporales. Aun actuando lo universal necesariamente a través de lo individual, lo que da el tono siempre en todas las sucesivas modulaciones y variaciones del ser, es la sustancia segunda; «el hombre (no Calias) engendra al hombre». ¿Cómo sería, si no, en todas circunstancias igual la actividad y el efecto de la causa formal? *Omne ens agit sibi simile*, dirán después los escolásticos, totalmente dentro del espíritu aristotélico; lo igual o semejante, a que aquí se hace alusión, es siempre la especie, no la sustancia primera en cuanto tal.

Lo platónico en la metafísica aristotélica. La forma aristotélica, en cuanto principio metafísico, es en realidad la idea platónica, o no tiene sentido ni eficacia alguna. ¿Cómo podría, si no, ser algo *natura prius*? Porque en la realidad espacio-temporal, que es ciertamente el mundo de Aristóteles, es decir, en un orden genético, está ella no al principio sino al fin del proceso del devenir. Sólo en cuanto a la naturaleza, *natura*, o como se dice traduciendo ese concepto, «metafísicamente», es el todo antes que las partes. Y ¿cómo podría ello ser si no es en la forma del ser de la idea? ¿Cómo podrá apetecer la materia a la forma (*Phys*. A, 9; 192a 17-25) si no se da como realidad más que la «génesis» espacio-temporal, si no admite Aristóteles, al igual que su maestro, un *prius* ideal que dé sentido a la afirmación de que el mundo sensible tiende a ser como la idea? En otra hipótesis no hay modo alguno de imaginar ningún *natura prius*, es decir, ninguna prioridad metafísica. Ya digamos que el mundo está en la idea (Platón), ya digamos que la idea está en el mundo (Aristóteles), venimos a parar en lo mismo. En ambos casos la idea es lo determinante y decisivo. En el primer caso el mundo sensible participa de ella, en el segundo la

forma está presente en el mundo sensible y determina, con su ser, el ser y el acontecer del mundo sensible (*agere sequitur esse*), de manera que de nuevo tenemos que todo lo que el mundo es, lo es solo y por la forma. Es la οὐσία, lo mismo aquí que allí, la que «salva las apariencias». «En los puntos capitales hay una sorprendente conformidad entre Aristóteles y Platón, de modo que con verdadera razón se puede uno preguntar dónde propiamente se da aquella inconciliable oposición» (N. Hartmann). El no patentizarse suficientemente esa fundamental conformidad puede en parte obedecer a la constante polémica de Aristóteles con su maestro. Pero al que penetre más a fondo aparecerá claro que esa polémica, también aquí, es muchas veces aparente.

Individuación. El carácter efectivo de la forma aristotélica se nos revelará una vez más en el contexto del problema de la individuación. La forma es siempre un algo universal, una sustancia segunda. Cómo vamos de ella a la sustancia primera, a lo individual, se pregunta Aristóteles. Busca el fundamento para esto en la materia. La forma, por el hecho de ser introducida en el mundo sensible del espacio y el tiempo, se hace concreta e individual, y así se producen los múltiples ejemplares que en cada especie se dan, el uno numérico en oposición al uno específico de la forma. La materia es, por tanto, principio de individuación. Todo cuanto existe en el espacio y el tiempo es por ello un compuesto de materia y forma. Ni la forma ni la materia existen de suyo separadamente, sino siempre el σύνολον, la sustancia primera que consta de materia y de forma. Tan sólo existe una única forma pura, que tiene ella sola su ser y su realidad de por sí, sin mezcla alguna de materia; es el motor inmóvil, *substantia separata*. Todo otro ser, en cambio, es una mezcla, y por ello es siempre individual. El hecho de que Aristóteles se plantee la cuestión de cómo sale la sustancia primera de la segunda, después de haber asentado, como vimos antes, que el particular es lo primero que se da y que de él deducimos el universal, nos revela de nuevo que ha habido aquí un cambio de rumbo; resulta ahora que el universal es lo primero, pues de no ser así, ni sentido tiene plantear el problema de la individuación. Es, una vez más, el platonismo.

¿Ambivalencia de Aristóteles o bipolaridad del ser? ¿Habrá que ver una contradicción en las vacilantes posturas de Aristóteles al concebir la οὐσία cuando unas veces asigna el ser esencial a la sustancia primera y otras a la segunda, unas veces a lo singular y otras a lo universal? ¿O habrá que explicarlo todo desde un punto de vista puramente histórico, resignándonos a registrar un no logrado deslinde entre lo platónico y lo aristotélico en la doctrina misma de Aristóteles? Cierto que no faltarían razones para una y otra interpretación; pero creemos que con ninguna de ellas se haría plenamente justicia a la realidad. ¿No será posible encontrar en el mismo Aristóteles atisbos de una efectiva conciliación de cara a la misma realidad de las cosas? ¿Esta realidad no está efectivamente determinada parte por lo universal, parte por lo particular, como por dos polos, entre los cuales se da la tensión del ser? Lo vemos bastante claro, por ejemplo, en la caracterización de un hombre. Tratamos, en efecto, de comprender y formarnos la idea de una determinada persona a partir de los tipos humanos admitidos; por ejemplo, es un sanguíneo o es un melancólico. Y sin embargo, jamás queda agotada aquella personalidad en tal tipo genérico determinado, sino que hemos de atender en definitiva a la individualidad. Ambas cosas son esenciales en ella. Y así en las demás cosas. Aun en las realidades y objetos que salen estandarizados por los patrones esquemáticos, genéricos, de la técnica, no podemos quedarnos en el mero tipo; aun aquí se hace valer lo individual. Dígase si no tienen conciencia de esa individualidad el chófer respecto de su vehículo y el escribiente respecto de su estilográfica, aun siendo objetos hechos en serie con su marca y tipo universalizado. Aristóteles ha penetrado estos dos polos de lo real. Ambos son auténticos principios, desde los cuales es dado explicar el ser como tal.

Hyle. Al hablar de la forma, se ofrece de por sí, como su correlativo, el concepto de materia (ὕλη). La forma sola, dice Aristóteles, no puede hacer que se levante una casa. Es preciso además un material de construcción. Y de este modo se le asigna a la materia también cierta causalidad; y si se tiene en cuenta que lo que dura la producción de un objeto varía según el

material empleado, queda claro que el ser y el devenir tienen también una verdadera dependencia respecto de la materia y que, por tanto, la causa material adquiere la significación de un principio.

Materia primera y segunda. Aristóteles distingue una materia tomada en su acepción general, y entiende por ella «aquello de lo que algo procede como de su material esencial» (*Phys*. A, 9; 192a 31), y otra materia “a la que no se puede designar ni como sustancia, ni como cantidad, ni como ninguna otra de las categorías mediante las cuales el ser se determina” (*Met*. Z, 3; 1029a 20). Materia en el primer sentido puede ser aun aquello que ya en algún modo está formado, la materia segunda (ἐσχάτη ὕλη); los materiales de construcción, por ejemplo, que se emplean para fabricar una casa o una estatua. Sólo la materia en el segundo sentido es el principio que Aristóteles contrapone propia y estrictamente a la forma; es la materia prima (πρώτη ὕλη). Es la absoluta indeterminación, lo indiferenciado, lo que está en la base de todo devenir y de todo ser, carente de toda forma, pero capaz de toda información. La materia aristotélica no se relaciona por ello simplemente con el mundo de los cuerpos, ni es un concepto que sirve exclusivamente para fines filosófico-naturales, sino que es estrictamente el correlato del concepto de forma, que sin ella perdería su sentido. Aristóteles ya vio las dificultades que suscita el concepto de materia prima, absolutamente desprovista de toda determinación. Por ello, su cauta advertencia de que será preciso concebirla por analogía con la materia sobre la que se emplea la actividad artística (191a 8).

Privatio. Si se considera a la materia especialmente desde el punto de vista de algo que en el cambio pierde la forma que tenía para recibir otra en lugar de la anterior, esta privación de la forma (στέρησις) puede considerarse como un tercer principio del devenir. Es en realidad idéntico a la materia en cuanto tal, si bien conceptualmente se diferencia de ella. Pueden, pues, distinguirse, atendiendo a la cosa, dos principios, materia y forma (*Phys*. A, 7; 190b 17-191a 22).

El devenir. Con ello Aristóteles cree haber dado cuenta de las aporías que habían encontrado los presocráticos, particularmente los eleatas, en el

problema del movimiento y del devenir. ¿Cómo puede hacerse algo del ser —aquéllos se habían preguntado—, sin chocar con el principio de contradicción? Pues el ser es esto que es y consiguientemente no es otra cosa, lo que sin embargo tendría que ser si algo se hubiera de cambiar en otra cosa (ley de todo cambio o *motus*). Aún menos podría salir algo de lo que no es. Y en el fondo la misma dificultad sale al paso al que, como Heráclito, hace de los contrarios los principios del ser y del devenir. ¿Cómo podrían los contrarios actuar uno en otro? Aristóteles desecha aquel concepto estático del ser que no conoce propiamente más que el τόδε τι, y tiende un puente entre los dos contrarios de Heráclito mediante la introducción de la materia, medio entre el ser y el no ser (*cf.* pág. 222).

La materia aristotélica y la filosofía anterior. En este punto, como en tantos otros, Aristóteles enlaza con la tradición filosófica anterior a él. Ya los presocráticos conocieron un ἄπειρον, sólo que aquel elemento indefinido fue ideado muy al margen de las cosas reales. Más cerca de éstas, Platón concibió la materia como un fondo informe, receptáculo de la forma, como «nodriza» del devenir. Pero Platón admitió la materia como a la fuerza y se esforzó por deducirla de un modo idealístico para dar con ello una cierta razón y justificación de su primer origen. Hasta Aristóteles la materia no alcanza su puesto de principio verdadero junto a la forma, eterno igual que ella. Su nuevo significado se nos revela particularmente cuando la vemos erigida en principio de individuación.

Sin embargo, uno se pregunta cómo puede ser que lo más desprovisto de forma, es decir, la materia, sea capaz de dar la última determinación, el último perfil metafísico, al ser existente. Y sin embargo, en este supuesto se movió toda la filosofía anterior. Heráclito, y lo mismo Platón, vieron lo individual y concreto en el mundo espacio-temporal; y en la cercanía óntica de lo espacio-temporal está también, al menos implícitamente la materia aristotélica, a pesar de ser totalmente indeterminada.

El principio del movimiento. Aristóteles se siente como en su propio elemento al tratar del principio del movimiento, la llamada causa eficiente. «Nada resuelve —dice él contra Platón— que admitamos esencias eternas,

como las ideas, si no ponemos también en ellas una fuerza inmanente de la que parta el movimiento y el cambio» (*Met.* Λ, 6; 1071b 14).

Sentido de la causa eficiente. Con ello se toca algo de lo que hoy denominamos lo dinámico. Aristóteles ha entendido la idea platónica, según esto, como algo estático y lógico. Pero, de este modo, Platón habría dejado sin explicación un extenso sector de la realidad, a saber, el devenir y el movimiento. Ahora Aristóteles lo vuelve a considerar. Cierto que Platón no había sido ciego al hecho del movimiento, como lo prueba bien el *Sofista*. Pero a Aristóteles la explicación filosófica de este hecho a base de las ideas no le parece lograda, porque para él la idea es algo esencialmente distinto de dinamismo, devenir y movimiento. Por ello él busca otra clase de causa que pueda explicar este aspecto de la realidad, y ésta será la causa del movimiento, la llamada causa eficiente. ¿Y cuál es la nota esencial de esta nueva causa?

Clases de devenir. Desbrozaremos este nuevo terreno considerando antes las varias clases de devenir que pueden darse; hablando más en general, las varias clases de movimiento, pues Aristóteles subordina el concepto de devenir al concepto de movimiento. Coincidente con este último es el concepto de cambio o mutación. Pueden distinguirse los siguientes movimientos: movimiento cuantitativo, que consiste en un aumento o disminución, en un crecer o decrecer (αὔξησις καὶ φθίσις); movimiento cualitativo, que consiste en una alteración (ἀλλοίωσις) y movimiento local, que es cambio de lugar (φορά). Entre estas tres clases de movimiento, el local es la forma primitiva de movimiento (*Phys*. Θ, 7; 260a 17-29). Y ese movimiento es eterno; por consiguiente, también el devenir es eterno (*De gen. et corr.* B, 10; 336a 15). Es característica de estas tres clases de movimiento el darse siempre en un sujeto. Son, pues, de naturaleza accidental. Frente a ellos está el movimiento o devenir sustancial, comenzar a ser o dejar de ser de los sujetos mismos (γένεσις - φθορά, *generatio* - *corruptio*). Lo que Aristóteles considera en cada una de estas clases de movimiento es el cambio de la determinación formal. Algo tiene primero esta y luego aquella determinación. Así se tienen en cuenta

tres factores del devenir, a saber: la materia, la forma y la privación de forma (στέρησις). Con ello se nos da, hasta ahora, sólo el punto de partida y el punto de llegada del devenir, pero no el propio devenir mismo, el tránsito y paso. Por ello Aristóteles no ha ido todavía, con lo hasta aquí dicho, más allá de Platón, pues la forma es igualmente hasta ahora algo estacionario. ¿Qué será, pues, lo que constituye en su propia realidad el paso, el movimiento mismo?

Esencia del movimiento. A la última pregunta nos responde Aristóteles: «El movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto en potencia» (*Phys*. Γ, 1; 201a 10). El devenir es acto. Si se hace una estatua de bronce, el devenir no afecta al bronce en cuanto bronce, pues el bronce sigue estando en la estatua de bronce, sino que afecta a lo que en el bronce estaba en potencia. El que ese potencial que se alojaba en el bronce venga a ser actual es justamente la esencia del devenir y de todo movimiento. Así, el devenir se explica por el concepto de acto.

Principio de causalidad. De aquí se deduce un axioma fundamental en la filosofía aristotélica, el principio de causalidad: «Todo lo que se mueve, necesariamente se mueve por otro». Aristóteles lo considera como evidente por sí mismo. La prueba que de ello da (*Phys*. Η, 1) propiamente sólo va dirigida contra la doctrina del automovimiento de Platón, y concluye que aun en el supuesto automovimiento se da un motor y un movido, de modo que aun ahí vale el principio básico de que todo lo que es movido es movido por otro. Pero el hecho mismo de que se dé causalidad, hablando en general, eso propiamente no está demostrado en la prueba de Aristóteles, sino que es más bien supuesto. Si Aristóteles lo quisiera demostrar, no argüiría contra el automovimiento o autocausación platónica, sino más fundamentalmente contra la falta de causalidad.

Aristóteles nos da otra formulación de su principio de causalidad, que viene a ser para él aún más importante. Dice así: «El ente en acto es siempre anterior al ente en potencia». Esta fórmula se somete a una detenida demostración (*Met*. Θ, 8). Lo actual, según ella, es anterior al concepto. Solamente se puede pensar en un posible presuponiendo lo real y

actual, pues ser posible quiere decir poder llegar a ser real o actual. Es también anterior en cuanto al tiempo; porque aunque ciertamente lo real viene de un posible, ello es sólo mediante la causalidad de un ser ya real y actualmente existente; el hombre procede de un hombre ya existente, el músico de un músico ya actual; ha habido previamente la actuación de un anterior motor. Y así tenemos también que el hombre es antes que la sustancia seminal. Y finalmente lo actual es antes que lo posible en cuanto a la esencia (οὐσία), porque, si bien en cuanto al origen y realización temporal algo actual puede ser posterior, es con todo anterior en cuanto al εἶδος y a la οὐσία ; la forma tiene que darse ya antes. Todo devenir tiende hacia un fin en cuanto que se orienta hacia una forma. Pero este fin no es otra cosa que la realidad del acto, y la realidad del acto no es más que la actuación activa, por lo que la realidad actuante (ἐνέργεια) también se denomina ἐντελέχεια, es decir, «lo que ha alcanzado su fin». El ver actual no es en gracia de la potencia de ver, sino al revés, la potencia de ver existe para la visión actual. La realidad actual es, pues, antes que la potencia.

La causa eficiente como causa formal. Platón había ya enunciado su principio de causalidad: «Todo movimiento es necesariamente producido por una causa», se dice en el *Timeo*, 28a. Pero al proclamar Aristóteles que la idea es inepta para explicar el movimiento y el devenir como paso de un ser a otro y como dinamicidad, y al recurrir al principio activo, a la realidad actuante para resolverlo, todo el problema consiste en saber cómo explica ahora esta realidad. Aristóteles habla de ἐνέργεια o de ἐντελέχεια y distingue una ἐντελέχεια o ἐνέργεια primera y otra ἐντελέχεια o ἐνέργεια imperfecta. La relación entre ambas no es enteramente clara. Unas veces parece que la ἐντελέχεια es la ἐνέργεια perfecta, pero otras se encuentra la distinción entre una primera realidad (perfecta) y otra segunda (imperfecta). Evidentemente, para Aristóteles la primera es la realidad perfecta. Y uno esperaría que ahora se nos explicara la realidad o ἐντελέχεια que entra como nueva causa frente a Platón, recurriendo igualmente a nuevos factores. Pero nos encontramos con la gran sorpresa de que Aristóteles sigue operando con el mismo concepto de forma. La ἐντελέχεια no es otra cosa que la forma. «El agente motor siempre lleva

consigo un εἶδος, sustancia particular, o cualidad o cantidad, que viene a ser el principio o causa del movimiento» (*Phys*. Γ, 1; 202a 9). Con esto se reducen las cuatro causas que se distinguieron en *Phys*. Β, 3 a dos solas, a la causa material, por una parte, y a la causa formal, eficiente y final, por otra. «Pero estas tres últimas se funden en una única muchas veces» (198a 24). También la causa eficiente, que debía aparecer como algo nuevo frente a la idea, es entendida como forma (*Phys*. Β, 7; 198a 21b 9). Podría alguno pensar que estas concepciones pertenecen al periodo platónico de Aristóteles; pues los pasajes aducidos caen dentro de las partes de la *Física* que con seguridad sabemos que son las primitivas. Pero también en *Met*. Θ, 8; 1049b 23 tenemos expresiones como ésta: «Todo devenir emana de algo y por medio de algo y esto último es idéntico al εἶδος». Tampoco ha de creerse que el εἶδος mentado aquí por Aristóteles como causa agente es el εἶδος ya realizado, y que en esto estaría la diferencia con Platón. Sería un error que entrañaría un desconocimiento total del estado de la cuestión, pues cabalmente lo que está en cuestión es esa misma realidad en su momento de realización; y ésa es precisamente la que explica Aristóteles por medio de la forma y la que concibe como forma. El lector moderno, al oír hablar de la forma realizada en la materia, piensa en seguida en una causalidad mecánica proveniente de esta misma materia, como tal, y juzga por ello que la causa del movimiento no puede ser la forma. El mismo Aristóteles, en aquel pasaje de la *Física*, parece querer identificar la causa del movimiento y la forma sólo en razón de que causa y efecto son idénticos en cuanto al εἶδος. Con ello parecería ahorrar a la forma aquella causalidad específicamente material y mecánica. Pero cuando leemos *De gen. et corr.* Β, 9; 335b 24-36, donde se trata expresamente de aquel movimiento «más físico», material y mecánico, advertimos con toda claridad que todo cuanto es y hace (ese movimiento) quiere Aristóteles que se refiera al εἶδος. Es él (el movimiento) lo típicamente causal en aquella causa (κυριωτέρα αἰτία). Ahora bien, el εἶδος es esencia y forma. Y en ello está de nuevo el toque platónico de su doctrina en este punto. Se había propuesto descubrir una nueva realidad, y en definitiva viene a concebirla no de otro modo que Platón. También para él lo dinámico está en la forma, y es la forma. Con toda nitidez se nos muestra esa original implicación de lo

formal y lo dinámico en el pasaje cumbre de la *Met*. Λ, 8; 1074a 35, donde al primer motor, actualidad pura, se lo llama un primer τὸ τί ἦν εἶναι.

Acto y potencia. Con el hecho de presentarse la forma como actualidad activa (ἐνέργεια , *actus*), la materia adquiere la significación correlativa de posibilidad (δύναμις , *potentia*). Son nuevos rumbos metafísicos. Después de tratar ampliamente los problemas de la materia y la forma en *Met*. Z y H, en el Θ Aristóteles entra en el problema del acto y la potencia. Al acto como principio determinante y activo responde la potencia como receptividad de acción y capacidad de realización; se presenta, en una palabra, como posibilidad, potencialidad. «Así pues, el acto consiste en que algo existe no en el sentido en que decimos que está en potencia. Decimos, por ejemplo, que el Hermes (estatua de Hermes) está en el leño en potencia […]; se da aquí una relación como entre el que edifica y el que sabe edificar, el que vela y el que duerme, el que ve y el que, aun con los ojos cerrados, tiene, con todo, sano su sentido de la vista, como entre lo elaborado sobre una materia y la materia misma, lo ya hecho y lo inacabado» (*Met*. Θ 6; 1048a 30). Se ha apuntado anteriormente (pág. 220) que se pueden distinguir dos clases de actualidad, una imperfecta e incompleta y otra perfecta, o ἐνέργεια primera (ἐντελέχεια), lo que podemos traducir con las palabras «actuación» y «actuado». Parecidamente pueden distinguirse en la potencialidad dos grados, la pura potencia que no ha recibido aún ningún acto y es por ello absoluta posibilidad, correspondiente a la materia prima, y una potencia mixta que ha recibido ya algún género de actuación, pero que aún es capaz de ulterior actuación, correspondiente a la materia segunda.

Aristóteles pudo llegar a su distinción de acto y potencia, como se colige de los ejemplos que utiliza para aclarar intuitivamente sus conceptos, de la observación de la obra artística, en la que la materia informe aparece como el mundo de la posibilidad frente a la actividad creadora del artista, y de la naturaleza orgánica, en la que todo el devenir es un eterno juego entre la disposición y la actualización, entre la posibilidad y la realidad.

En todo caso Aristóteles hace gran hincapié en que se ha de contar a lo posible o potencial (τὸ δυνάμει ὄν) entre el ser, y se escuda contra los

megáricos, que no querían saber de más ser que el que de hecho existe en la realidad, y que por ello negaban en absoluto la posibilidad de los posibles. Si se quiere hablar, ya antes, de una cierta potencia, decían ellos, no se tendrá más que lo real como tal; lo posible no tendría para ellos más alcance que lo real; ambas cosas serían lo mismo. Pero en tal caso, objeta Aristóteles, uno no sería arquitecto sino en tanto que actualmente construye una casa, ejercita su arte. Si accidentalmente interrumpe esta actividad, no sería ya ni se le llamaría arquitecto. Pero ¿es que por ello realmente habría él perdido su arte y tendría que volver a aprenderla si quisiera ponerse de nuevo a construir edificios? ¿O se dirá que se han vuelto ciegos, sin potencia de ver, todos los hombres que durante el día cierran los ojos? ¿O lo que sentimos como dulce o frío o caliente, lo será sólo mientras que lo percibimos? ¿Ni antes ni después? Esto vendría sencillamente a suscribir la opinión de Protágoras de que objetivamente no se da ningún ser propiamente tal en sí mismo, sino que el llamado ser sería puesto por nuestras subjetivas percepciones sensibles, momentáneas y actuales. Pero esto no lo admitirá nadie de sano juicio, y consiguientemente debemos aceptar una especial forma de ser, la que designamos con el nombre de ser potencial (*Met*. Θ, 3). No nos es dado, es verdad, definir propiamente los conceptos de ser actual y potencial, piensa Aristóteles, porque se trata de algo totalmente primitivo e irreducible a ulteriores y anteriores nociones. Pero bastará consultar a la experiencia misma, que lo describe con sus contraposiciones obvias e inmediatas de sueño y vigilia, inacabado y acabado, disposición germinal y desarrollo, para comprender al punto lo que con aquellos conceptos se quiere expresar (*Met*. Θ, 6).

Alcance de la teoría de acto y potencia.

a) *Para el problema del devenir*. Los conceptos de acto y potencia son tan importantes en la filosofía aristotélica como los de materia y forma. Ante todo juegan un papel básico en la explicación del problema del movimiento y el devenir. Si concebimos el ser al modo indiferenciado y estático de los eleáticos, el devenir es inexplicable, pues las cosas son entonces siempre lo que son.

Imposible que se hagan (se cambien en) otras, sin violar con ello el principio de contradicción. Pero si en el ser se introduce la distinción de actual y potencial (posible), entonces está ya echado el puente de enlace entre aquellos términos. En cuanto algo es actual, es siempre idéntico a sí; pero en cuanto en él mismo se aloja lo potencial puede también hacerse «otro» (*cf.* pág. 217). Con ello Aristóteles supera a la vez el eleatismo y el heraclitismo, tarea que se había ya propuesto Platón, y a la que había consagrado su teoría del uno y de lo múltiple. También allí, en Platón, se hallaba lo múltiple, lo otro, «contenido» en la idea superior. La potencialidad aristotélica es una corrección de la μέθεξις platónica.

b) *Para el problema de Dios*. Y ahora tenemos en función de esta teoría de acto y potencia el concepto angular de toda la metafísica aristotélica, el concepto del motor inmóvil. Aquella teoría le sirve en efecto de base y fundamento racional último. Sobre la base de una simple observación Aristóteles encuentra que en el reino del ser se puede distinguir siempre un ἐνέργεια ὄν y un δυνάμει ὄν, y repara en que, en el mundo dado a nuestra experiencia, posibilidad y realidad se hallan entrelazadas en continua y mutua implicación, pues todo lo real envuelve alguna posibilidad, y todo lo posible contiene asimismo una cierta realidad; y nos presenta ahora, de modo parecido a como dedujo antes el concepto de absoluta posibilidad o potencia y de materia prima, un correspondiente concepto de la absoluta realidad, del *actus purus*. Esta conclusión de la idea de una pura potencialidad, y de una realidad, actualidad en su más puro y absoluto sentido, es el pensamiento genial de Aristóteles, si bien el ascenso de lo imperfecto hasta lo perfecto es un conocido motivo de la teoría platónica de las ideas. Y si reparamos en que el *actus purus* es forma pura, es decir, idea, comprenderemos cuál es el propio momento histórico genético de estos enunciados filosóficos aristotélicos. ¿En dónde, en efecto, se verifica que la realidad sea idea o la idea realidad? Eso tiene lugar

en el platonismo y sólo en él. Y como para Aristóteles la forma conservaba aún todo su *élan vital* platónico, por ello y sólo por ello pudo presentar su teoría de materia y forma, como también una filosofía del acto y potencia. Es extraordinariamente significativo el hecho de que para Aristóteles (*Met*. Θ, 8; 1050b 6) lo anterior y primero, *natura* en el más propio sentido (κυρίως), son las sustancias separadas de toda materia terrena. Como tales sustancias no contienen materia alguna terrena, no hay tampoco en ellas nada potencial. Y por ello son eternas. Es purísima herencia platónica. También allí, en Platón, lo que está libre de materia es pura esencia, es lo eterno y lo *natura prius*. Los elementos metafísicos en Aristóteles son siempre elementos platónicos. Y por ello hacer metafísica en el sentido de Aristóteles es siempre en el fondo platonizar. Es la interpretación de Aristóteles acuñada en el siglo XIX la que nos impide mirar la realidad de Aristóteles con ojos griegos, es decir, desde la forma, ya que la evolución del pensamiento moderno ha conducido a mirar el mundo «real» como el mundo de la apariencia sensible y, como tal, caótico, que debe ser ulteriormente ordenado y organizado mediante algo extraño a la realidad, mediante el espíritu. Sólo para esta mentalidad moderna, lo «lógico» es *sólo* lógico. Para los antiguos, por el contrario, el alma de la realidad la constituye lo quiditativo, la forma. Si detrás de todo el devenir se da también para ellos una causa eficiente, ésa es ni más ni menos que la forma, porque el devenir no es más que un tender hacia la forma (*Phys*. A, 9). Y si detrás del mundo se da una última causa que pone en movimiento todo el proceso mundano, ésa no es, por la misma razón, sino una —ahora la «primera»— forma, hacia la que todo tiende, y que mueve el mundo en cuanto amada, ὡς ἐρώμενον. Esta idea no implica, pues, ninguna contradicción dentro del sistema aristotélico. Tanto en el devenir en detalle como en el devenir del gran proceso cósmico, se verifica el mismo esquema: devenir es tender hacia la forma. Pero, el esbozo de tal esquema tiene ya su origen en Platón: todo quiere ser como la idea.

El fin. El cuarto principio explicativo del ser es el fin (τὸ οὗ ἕνεκα, τέλος, ἀγαθόν, *causa finalis o exemplaris*). No sería posible comprender las formas y los procesos del ser sin pensar en el fin. El fin es por ello verdadera causa y principio del ser.

El fin en la naturaleza. El fin se nos revela a nosotros, hombres de hoy, con especial claridad, sin posible tergiversación, en el proyectar del hombre. El proyecto es una idea, y en ninguna otra cosa se puede indicar más claramente lo que significa idea y fin que en la obra del hombre que planea. También Aristóteles ve (*Phys*. B, 8) que en el mundo de la τέχνη está el fin como en su propio elemento. Pero Aristóteles no cree que se da el fin sólo en el arte, también se da en el mundo de la naturaleza; más aún, el arte no ha podido apoderarse de la noción de fin sino tomándola de la naturaleza. No hay distinción en modo alguno entre naturaleza y arte en este punto. Si hubiera de surgir una casa por sola actuación de la naturaleza, habría de ocurrir ello como la hace hoy el artesano, y si, viceversa, la técnica quiere hacer lo que produce la naturaleza, no serían distintos los pasos del proceso. En la naturaleza el fin se nos muestra con particular evidencia en las plantas y en los animales. Las golondrinas, las hormigas, las arañas no discurren; sin embargo sus nidos y redes están de tal manera adaptados a un fin que no puede uno dejar de preguntarse con toda seriedad si no suponen un entendimiento. Y cuando vemos que las hojas de los árboles crecen de la forma más apta para proteger el fruto, y que las raíces se ahondan en el suelo de la forma más apta para encontrar alimento, no podemos tampoco pasar por alto la finalidad. Puede decirse, hablando en general, que «la naturaleza nada hace sin sentido y sin fin» (*De caelo*, B, 11; 291b 13).

¿Casualidad o fin? Pero ¿no podría acontecer que lo que a nosotros nos parece orientado a un fin haya ocurrido casualmente, y que luego lo que de hecho se ha salvado en el resultado final, lo que ha subsistido, y precisamente por haber subsistido así, siga luego conservándose? Esta dificultad moderna cien por cien se la propone ya Aristóteles (*Phys*. B, 8; 198b 16). Puede plantearse así: en la naturaleza muchas cosas ocurren de un

modo fáctico y tienen como consecuencia necesaria otras cosas, sin que se pueda en ello descubrir un sentido finalista. Si llueve, crece el trigo. El llover lo vemos aquí como penetrado de un fin, pero no llueve para que nazca el trigo, sino porque se han condensado y enfriado las masas de aire. Por semejante manera podría pensarse que los dientes y muelas le han salido al viviente para que pueda triturar y masticar los manjares; pero pudo también ello producirse casualmente, y luego quizá se sostuvo esa forma, simplemente porque resultaba práctica, y todo lo que se acredita en el ser como útil y práctico se impone. Suena aquí la teoría de la selección natural de Darwin. Pero nada hay más ajeno que esto a la mente de Aristóteles, quien expresamente rebate tal explicación, fundado en que el acaso puede dar cuenta, sí, de uno que otro hecho de la naturaleza, pero lo que siempre y en todas partes se da no puede ocurrir por azar, como por sí mismo, sino que es preciso admitir un propio principio de ello, a saber, el fin. Y en la naturaleza todo «está» siempre y dondequiera uniformemente regulado. Ciertamente se dan fallos ocasionales, pero son sólo excepciones, como también en el arte ocurren golpes en falso, sin que por ello se le ocurra a nadie dudar de la presencia de una idea de fin como tal. Dado que en la naturaleza impera una ley de regularidad, el ser no podría explicarse adecuadamente sin este principio de la causa final. «Naturaleza» es justamente para Aristóteles «aquello que por razón de un principio inmanente tiende en un constante movimiento hacia un fin» (*Phys*. Β, 8; 199b 15). Compárese con ésta la opuesta definición de Demócrito: «La naturaleza es igual a átomos que se hallan zarandeados en un espacio vacío», y se verá al punto que tenemos aquí una concepción del mundo diametralmente contraria. Es la oposición entre la consideración del ser cualitativa y eidética y la cuantitativa y mecánica.

Sentido de la teleología aristotélica. El fin del que habla Aristóteles no es otra cosa que la esencia, la forma, la idea. El principio que subyace a todo devenir y a todo movimiento en la naturaleza es siempre una esencia o forma. Y así se configura conforme a él el ser activo de las cosas. *Agere sequitur esse*, dirán después los escolásticos. Pero como para Aristóteles toda actividad, por su concepto, se ordena a un fin, este fin, el «término» de

la actividad, se incluye ya en el concepto de la esencia, que es el comienzo y principio de la actividad. De manera que el fin coincide con la forma, y lo mismo que Aristóteles equiparaba la causa del movimiento a la causa formal, identifica ahora igualmente con ella la causa final (*Phys*. Β, 7; 198a 25). Así pues, la esencia o la φύσις de cada cosa particular es siempre un «haber sido hecho para algo», un πεφυκέναι τινί (*Phys*. Β, 8; 199a 8-12). Por eso Aristóteles designa también la esencia de todo ser en su realidad como ἐντελέχεια : «La obra es fin y término; pero la realidad es la obra; el término ἐνέργεια viene de ἔργον y significa lo mismo que ἐντελέχεια» (*Met*. Θ, 8; 1050a 21). Tener en sí el término y el fin quiere decir haber alcanzado cierta perfección y plenitud. Muy al revés que para la moderna filosofía, en la que el problema teleológico nunca llega a dar razón de que un determinado ser A pertenezca necesaria y finalísticamente a otro B, por ejemplo el insecto a la flor; para Aristóteles la esencia de un ser ya incluye esencialmente otro ser. Y como éste a su vez, en la física aristotélica, se ha de entender de igual manera, en conexión finalista con otro, y éste con otro y así sucesivamente, tenemos que todo el mundo de los seres se encuentra entre sí trabado esencialmente con lazos de sentido, iluminados por el fin. «Todo devenir sigue un camino que va desde algo hacia algo, de ἀρχή a ἀρχή, de un motor inicial, que posee ya una determinada forma, hacia otra forma o un parecido τέλος» (*De part. anim*. Β, 1; 646a 30). No hay aquí ni un resquicio para plantear el origen de las especies sobre un devenir puramente fáctico sometido al acaso. Todo está ya preformado por las esencias, y el devenir es resultado del ser; no el ser resultado del devenir. Aristóteles explica que los primeros orígenes del ser fueron ya forma y disposición (*Phys*. Β, 8; 199b) y rebate a los pitagóricos y a Espeusipo, para los cuales lo perfecto se daba sólo al fin, no al comienzo de un proceso de evolución (*Met*. Λ, 7; 1072b 30). Claro está que el viviente en su estado de desarrollo perfecto significa un momento terminal en la evolución desde el semen hasta la madurez, pero el semen provenía ya de una esencia acabada, de modo que el hombre es antes y primero que el semen. Por ser el mundo eterno para Aristóteles, se explica más en él tal afirmación, y es ciertamente la más neta reprobación de toda evolución mecanicista de las especies y la más clara profesión de una morfología idealística. Idealística en el sentido

de que lo que allí da la pauta es la forma. Aun siendo forma realizada y actuando en la *res extensa*, es con todo algo *natura prius*, πρότερον τῇ φύσει (1050a 4-23). A una serie eterna sólo puede asignarse como anterior a ella algo ideal, y sólo así tiene sentido la explicación de que el hombre es antes que el semen. Nuevamente se nos abre el paso a Aristóteles a través de Platón. Con particular evidencia aparece el carácter idealista y platónico de la concepción teleológica aristotélica cuando en *Phys*. B, 9 (Γ), 200a 3s, se presenta a la causa final como lo más importante frente a la materia, y cuando el fin consiguientemente se reduce a un espíritu pensante, «como también ocurre en la τέχνη», y cuando Aristóteles llega a apuntar la idea de que también la ὕλη podría considerarse absorbida por el λόγος, porque en un instrumento, así discurre él, la esencia alcanza también en algún modo a lo material; una sierra, por ejemplo, tiene que estar hecha de hierro, lo exige el concepto de sierra; el mismo material de la sierra, el hierro, está como dominado y trascendido por la forma, el concepto o esencia de sierra, atendida su finalidad. Por eso no cabe hablar indistintamente de la materia como si toda materia fuera siempre igual, como algo independiente frente a la forma. Acaso así la forma resulta ser una especie de principio omnideterminante, dado que cuanto se da en la realidad posee una esencia. Existe, sí, lo «concausante» (συναίτιον), lo material enfrentado con el espíritu y con su regulación finalista, lo «necesario», de que ya había hablado Platón; pero —se pregunta Aristóteles—, ¿no podría aun lo «necesario» y lo «material» ser concebido como una parte del λόγος ? En tal caso no se daría ningún material lógicamente amorfo. Y lo designado como material bruto, indeterminado, sería simplemente una determinación lógica no llevada hasta el fin. Tal concepción está solamente apuntada en Aristóteles; más bien se queda él con su materia, como Platón se quedó con la suya. Pero al pretender, en un esfuerzo mental, parecidamente a Platón, entender esa materia a partir de la idea, sentimos una vez más la cercanía de su maestro. La teleología aristotélica tiene sólo su sentido y eficacia si se admiten conceptos de esencia supraempíricos, ya *a priori*, ya dados en una intuición de esencia. La ἐντελέχεια no es algo que emerge de un proceso físico o biológico, sino que es idea y forma.

Metafísica especial

La problemática ontológica general de Aristóteles se escinde ahora en tres campos especiales de problemas metafísicos concretos, a saber, las cuestiones relativas al alma, al mundo y a Dios.

El alma. La obra que ha consagrado Aristóteles al estudio del alma no trata meramente, como las modernas psicologías, de los fenómenos psíquicos o fenómenos de conciencia, sino que aborda el tema de la vida en general en su último fundamento y en sus propiedades esenciales; puesto que tener alma vale tanto para los antiguos como tener vida. En este contexto naturalmente ocupa después su lugar lo que constituye el interés de la actual psicología, la percepción sensible, la fantasía y la memoria, la razón y el pensamiento, la apetición y el querer, pues el mundo de la conciencia corre parejas con el mundo de la vida. Lo que Aristóteles tiene que decir sobre sentimientos y afectos nos lo da más bien en su retórica.

Esencia del alma. ¿Qué es el alma? Mirada en su faz más externa, el alma aparecerá, lo mismo que para Platón, como aquello que se mueve por sí mismo. El alma constituye y explica la vida en los hombres, en los animales y en las plantas.

El alma como automovimiento. La vida es automovimiento, y por consiguiente el alma será también esencialmente automovimiento. Pero el viviente no posee un automovimiento absoluto. Parece a primera vista, sí, que el ser animado se mueve con plena espontaneidad. En realidad, sin embargo, su movimiento está causado y determinado por el ambiente circundante que le ofrece el alimento y con ello le hace posible el respirar, el crecer, no menos que el percibir sensorialmente y el apetecer, mediante todo lo cual se realiza el movimiento local de todo viviente, que es lo que nos da a nosotros ocasión para hablar de automovimiento. Dado que la aportación del alimento es una parte de la naturaleza y que hay que

encuadrarla en el marco del proceso total del movimiento mundano, y supuesto que hay aún que recurrir a otros anteriores y primeros motores de los que depende aquel proceso de la nutrición más inmediatamente, se muestra claro que el alma constitutiva de la vida del ser viviente no ha de ser considerada en el más propio sentido (κυρίως) como automovimiento, sino sólo en un sentido relativo. No existe más que un único semoviente, que ni *per se* ni *per accidens* es movido por otro, el primer motor inmóvil πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον (*Phys*. Θ, 6; 259a 20 31 y 2; 253a 7-21).

El alma como ἐντελέχεια del cuerpo. Desde el punto de vista metafísico, el alma es la ἐντελέχεια *primera de un cuerpo físico orgánico* (*De an*. B, 1; 412b 4). Analizaremos después de qué alma se trata. Por de pronto la concepción hilemórfica deducirá ya de esta definición que el alma es forma del cuerpo. Lo interesante y capital de esta visión, desde un punto de vista filosófico y biológico, está en la teleología presupuesta en el fondo. Entelequia significa para Aristóteles tanto como lo acabado, lo completo, lo que ha alcanzado su meta y fin. Y esto ocurre cuando se da una realidad de tal modo constituida que corresponde a la idea que le prefija un fin. Alma, pues, significa la idea y el todo, el sentido y el finalismo de un cuerpo viviente. Por ello Aristóteles explica que el cuerpo es por el alma y en orden al alma (*De part. anim*. A, 5; 645b 14s), es decir, todo en él se da en razón del todo, se subordina a un fin como un instrumento (ὄργανον), con lo que se nos aclara el primitivo sentido del concepto de orgánico.

Dos cosas son de notar en este punto. Por un lado la ἐντελέχεια no es algo que emerge o resulta en el orden de lo físico o de lo biológico, sino que es idea; con una expresión llena de sentido Aristóteles llama al alma λόγος o τὸ τί ἦν εἶναι y εἶδος de un cuerpo orgánico (*De an*. B, 412b 10 y 414a 13). Y en segundo lugar no debemos olvidar que el contenido de tal idea no se nos presenta a nosotros hoy como se le presentaba a Aristóteles, para quien las formas, lo mismo que para Platón las ideas, eran complejos de sentido perfectamente trabados y coherentes, «sustancias». Para el pensamiento griego, y en general para el pensamiento antiguo, las «formas» son algo de suyo inteligible, con una cierta razón en sí mismo. Los filósofos explican sus fundamentos teóricos a base del concepto de lo apriórico o de

la intuición de esencia. El pensador antiguo no abriga la menor duda de que tales formas son unidades coherentes, siempre idénticas a sí mismas, mientras que en el pensamiento moderno significa justamente un arduo problema saber y explicar cómo llegan a tener cohesión y sentido unitario los contenidos espirituales que se agrupan en nuestras percepciones y conceptos. Así resulta que el hombre antiguo sabía lo que es el hombre, lo que es el animal, la planta. Para el hombre moderno, en cambio, el mundo se presenta como desmenuzado en átomos y sensaciones, partes dispersas, de las que luego él tiene que hacer, mediante la «experiencia», un todo; bien entendido que la experiencia le ofrece tan solo y en todo momento hechos, nunca realidades necesarias. Por tanto el alma es tan sólo un haz de contenidos que nadie sabe cómo y por qué se cohesionan y se pertenecen unos a otros. Para Aristóteles, en cambio, el alma es forma, es sentido y finalidad, es la totalidad de sentido de un cuerpo. Y precisamente en virtud de esta totalidad de sentido el cuerpo «viviente» se convierte en lo que es. Y en esto está la esencia de la vida.

Evolución de la teoría aristotélica del alma. Sólo en una época posterior Aristóteles acabará por concebir el alma como forma del cuerpo. Esta concepción está plenamente desarrollada en el *De anima*. En cambio en los diálogos del periodo de juventud se mantiene en un dualismo platónico. Cuerpo y alma se comportan entre sí como dos sustancias separadas y aun enemigas. Sólo externamente están unidas. Más tarde alma y cuerpo no aparecen ya como realidades extrañas entre sí, sino que marchan a la par en una unidad de operación, pero siguen siendo dos seres independientes. Algo más tarde el alma es la fuerza vital que tiene su sede en alguna parte del cuerpo. La *Física* todavía representa esta concepción. En el libro 8 se dice que el viviente no es un propio semoviente, pues en él cabría distinguir un moviente y un movido, lo mismo que la nave y el hombre no constituyen una unidad física, sino que en ellos lo que mueve es siempre distinto de lo movido (4; 254b 28-33). Es el mismo ejemplo con que el ocasionalismo moderno ha ilustrado su dualismo psicosomático. En el *De anima* desaparece por primera vez la dualidad y se funden alma y cuerpo en una

unión sustancial. El alma está como una totalidad en todo el cuerpo y el hombre es una sustancia unitaria compuesta de alma y cuerpo.

Diversidad de almas. Vegetativa, sensitiva, espiritual. De modo análogo a la teoría de Platón de las tres partes del alma, Aristóteles distingue un alma *vegetativa* que se relaciona con todo aquello que toca al crecimiento, a la nutrición, a la reproducción, y tal alma se encuentra pura y enteramente ya en las plantas; un alma *sensitiva* que incluye las potencialidades del alma vegetativa y además aporta aquella realidad en que se dan las percepciones sensibles, las facultades apetitivas inferiores y el movimiento local; esta alma aparece en el mundo con el reino animal. En esta alma inferior del crecimiento y de la sensibilidad es donde Aristóteles ve, parecidamente a Platón (*Timeo*, 77b), la ἐντελέχεια del ser viviente en cuanto tal; y esto aun en el hombre (*De part. anim*. Α, 1; 641a 17b 10). Solamente el hombre posee además el alma *espiritual*, y ésta es la que le constituye en el ser de hombre, en *animal rationale*. Cuando Aristóteles habla del alma del hombre, muchas veces no precisa más, y lo mismo puede significar el alma inferior como principio de la vida o la superior alma espiritual. Pero generalmente hablando el alma del hombre es para él algo que comprende ambos estratos, y siempre lo decisivo y lo que da el tono es lo espiritual. Lo que Aristóteles ha enseñado sobre este punto de la psicología ha perdurado durante siglos y ha venido a constituir el patrimonio común del pensamiento occidental en torno al hombre y al alma.

El hombre tiene, según él, un conocimiento sensible que se divide en cinco potencias (δυνάμεις, *potentiae animae*), vista, oído, olfato, gusto y tacto, es decir, en los cinco sentidos que ha recogido la psicología popular hasta nuestros días. Las noticias o comunicados de los sentidos son reunidos y ofrecidos a la conciencia mediante el sentido común (*sensus communis*) que debe de tener su asiento en el corazón y que responde a lo que hoy llamamos «conciencia». Los contenidos de conciencia del sentido común no desaparecen al cesar la excitación sensorial, sino que muchas veces perduran, y de ahí tenemos después la representación (φάντασμα) a modo de «residuo de la actual percepción», así como sucede también en la memoria, cuando se han acumulado en gran cantidad las representaciones.

Los animales poseen también percepciones sensibles, sentido común, fantasía y memoria. Mas para el hombre estas facultades anímicas significan sólo la zona inferior del conocimiento. Sobre él se eleva el espíritu (λόγος) como conocer superior, el propiamente humano; logos, que es «entendimiento» (διάνοια) en cuanto pensamiento discursivo que juzga, y es «razón» (νοῦς) en cuanto intuición de nociones y principios. El espíritu elabora por sí mismo representaciones y despliega en ello una actividad creadora frente a la cual las imágenes significan sólo el material, en modo alguno la causa eficiente. Así hablarán los seguidores de un entendimiento activo, «agente» (νοῦς ποιητικός, *intellectus agens*). En este plano considerado, el νοῦς es «eterno, divino, ingenerado, inmortal, inmixto, impasible, pura energía». Pero considerado el espíritu como *tabula rasa* en que hay que escribir las noticias del sentido y los conceptos del puro pensar discursivo e intuitivo, es él entendimiento pasivo (νοῦς παθητικός), y en esa medida es también mortal.

Junto a este lado racional de la vida del alma, Aristóteles conoce también otro lado irracional. Ante todo se le descubre, revelando en esto algo esencialmente nuevo respecto de Platón, una psicología de la facultad apetitiva (ὄρεξις). En ella distingue un apetito inferior y un apetito superior. El primero lo tenemos en los instintos naturales (φύσις), en la apetencia (ἐπιθυμία) de lo tocante a la nutrición y a la actividad sexual, así como en aquel hervor pasional que se levanta en nuestro ánimo (θυμός) y que se manifiesta como ambición, coraje, apetito de lucha, sentimiento de venganza, engreimiento y menosprecio de los demás, ímpetu de la libertad, egoísmo soberbio y apetito de dominio. Todo esto se puede encontrar también en el animal. En cambio el segundo, el apetito superior, éste es exclusivo del hombre. El apetito superior coincide con la voluntad iluminada por la razón (βούλευσις). Presupuesto necesario de toda apetición, ya sea inferior, ya superior, es siempre un bien que es para nosotros agradable, o al menos se nos presenta como tal. El hombre persigue naturalmente el placer y huye de lo desagradable. Lo valioso y lo antivalioso constituyen por tanto los móviles de la acción humana. En principio el hombre posee libertad de decisión (προαίρεσις) en su vida volitiva; en realidad, empero, son muchas las circunstancias que pueden

influir en su voluntad y coartar más o menos su libertad. Particularmente ocurre esto con los afectos (πάθη), como la ira, el odio, el temor, la vergüenza, la compasión, el enojo y el celo. Estos afectos tienen siempre como secuela algún placer o dolor, alegría o tristeza, y con ello impelen o frenan la voluntad del hombre (*Rhet.* Β, 1-17). A la vista está que Aristóteles ha dado mucha más cabida en su psicología a lo irracional que Platón.

Unidad del alma. Al hablarnos Aristóteles de un alma vegetativa, de un alma sensitiva y de un alma racional, ocurre naturalmente preguntar si, según él, el hombre tiene una o varias almas. Conceptualmente es bien evidente que se pueden distinguir diversas facultades y potencias del alma, y «algunas veces —dice él— también en cuanto a la realidad, en cuanto al lugar, pues ya en las plantas aparece claro que algunas de ellas, si se las divide en partes y se separan éstas unas de otras, continúan, con toda evidencia, viviendo, y eso ocurre porque el alma que vive en ellas es en acto una unidad en cada planta, pero en potencia es una pluralidad, y lo mismo podemos deducir de otras fuerzas vitales en los insectos que observamos escindidos en dos partes» (*De an.* Β, 2). Mas en el caso del hombre Aristóteles se mantiene firme en la unidad del alma y polemiza contra Platón, que había separado realmente las partes del alma. Pero la razón y el pensamiento, es decir, el alma espiritual, es también para Aristóteles algo «separable» (*ibid.*). Esto no le impide hablar de un alma única, «por la que vivimos, sentimos y pensamos» (414a 12). ¿Es en realidad una única alma, y, en caso afirmativo, qué relación guardan las almas inferiores en el hombre con la superior? ¿Son sólo potencias que quedan incluidas y absorbidas en el alma superior? ¿Y cómo podrá el alma espiritual, separable y distinta, como es distinto lo eterno de lo corruptible (413b 17), ser aún forma del cuerpo, si es que el alma, que es forma vital, no puede separarse, sino que significa y representa una determinación del cuerpo, como nos asegura expresamente Aristóteles? (414a 18-22).

Origen y supervivencia del alma. Estas dificultades se agudizan aún más cuando pensamos en el origen del alma y en el problema de su

supervivencia tras la muerte. Según Aristóteles el alma inferior es transmitida al hijo por el padre en la generación (generacionismo), mientras que el «entendimiento activo» viene de fuera (θύραθεν) y reviste caracteres de procedencia divina (De *gen. anim*. B, 3; 736b 27). La entrada del espíritu en el mundo no es un caso de infortunio cósmico, como ha querido imaginar Klages aludiendo a este texto, sino que el sentir de Aristóteles es que el alma espiritual es esencialmente algo levantado sobre lo material y sensible, y no ha podido provenir de una natural evolución de lo sensible.

Esta alma no ha sido creada, sino que preexiste. Y tampoco cesa con la muerte del hombre, mientras que el alma sensitiva muere con el cuerpo. De nuevo opera aquí en Aristóteles un resto de platonismo. Es, sin género de duda, el alma platónica la que tiene ante los ojos; algo suprasensible, ideal, enlazado con la eterna verdad y con el espíritu, que viene de los dioses, y mediante lo cual nosotros vamos hasta los dioses. Pero en todo caso, si el alma inferior, sensible, y también el entendimiento pasivo han de morir, ello significa que poseen una cierta independencia, pues sólo muere lo que tiene en sí algún ser propio. ¿O habrá que entender lo que se dice de la mortalidad de estas almas en el sentido de que aquellas funciones inferiores relacionadas con el cuerpo y como reabsorbidas en el alma espiritual fenecen al morir el cuerpo, por no haber ya ocasión de ejercitarse? Habrá que convenir en todo caso en que si para Aristóteles se da un alma inmortal, es ello en fuerza de su resabio platónico que le hace concebir su alma espiritual a través del dualismo de aquél. Aristóteles, por su parte, no ha desarrollado ninguna prueba demostrativa de la inmortalidad del alma. Si se quiere entender la inmortalidad del alma espiritual como una inmortalidad individual y no simplemente como la intemporalidad de un espíritu objetivo en algún modo relacionado y enlazado con el hombre, algo así como la apercepción trascendental de Kant, habrá sin duda que forzar un tanto el sentido de sus palabras. No fue al acaso que Alejandro de Afrodisia y luego Averroes admitieran un solo entendimiento activo, del que todos los hombres participan, y tampoco fue casualidad el hecho de que en época posterior algunos negaran la inmortalidad del alma en el seno mismo del Peripato (Estratón de Lámpsaco). Los primeros tenían ante los ojos el

espíritu (νοῦς) lógico; los segundos, el alma como principio de vida. Para ambas interpretaciones Aristóteles ofrecía ciertamente posibles puntos de apoyo.

El mundo. Imagen del mundo de Aristóteles. El mundo es el lugar del movimiento. Todo movimiento, incluso el cualitativo, se resuelve en última instancia en movimiento espacial. Efectivamente, el presupuesto necesario de todo movimiento es el contacto en el sentido del choque y la presión mecánicos. Hasta aquí el pensamiento de Aristóteles se mueve en un plano mecanicista. Pero conoce también el aspecto cualitativo y eidético en la concepción del movimiento. Hay, según él, un movimiento hacia el lugar natural propio de cada cuerpo. El fuego tiende hacia arriba, la tierra hacia abajo. Este movimiento viene dado con la forma de las cosas, es decir, con su cualidad. Con ello Aristóteles va contra Demócrito, que en su teoría atómica acabó con todas las diferencias cualitativas y redujo toda la variedad mundana a diferencias puramente cuantitativas. Aristóteles suscribe la división en cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra. Son cualidades. En este εἶδος cualitativo es donde hay que buscar y poner la esencia de las cosas, no en tales o cuales relaciones o condiciones cuantitativas. A ellos se añade un quinto elemento (*quinta essentia*), el éter, del que se componen los astros, que son incorruptibles, porque su materia no incluye contrarios algunos, sino que está animada sólo del movimiento ideal, el movimiento circular eterno. Atendiendo a la corruptibilidad o incorruptibilidad de la materia, el mundo se divide en dos mitades: la que está por debajo de la luna, mundo sublunar, en el que nosotros vivimos, y la que está por encima de la luna, el llamado «más allá», que corresponde al mundo de las estrellas eternas. El mundo es uno, porque todo lo que está sometido a movimiento depende del primer motor inmóvil; tiene una configuración esférica. En el centro está la Tierra, que se considera en estado de reposo. La Tierra se halla circundada por 56 esferas concéntricas que giran uniformemente alrededor del propio eje. Este número fue calculado con arreglo a las concepciones astronómicas del tiempo, las de Platón, Eudoxo y sobre todo de Calipo, que trataron de explicar el movimiento de los siete planetas, cuyas trayectorias en torno a la Tierra se

suponía que eran una resultante de la interferencia de los movimientos de múltiples esferas. La primera de todas las esferas, la más externa, es la de las estrellas fijas, el llamado primer cielo. Es inmediatamente movida por el primer motor. El primer cielo comunica su movimiento a las esferas interiores, por el hecho de que las esferas exteriores se relacionan con las interiores como la forma con la materia. Posteriormente Aristóteles concibió el movimiento de un modo no tan absolutamente unitario; asignó una cierta independencia al movimiento de cada esfera, y para ello admitió una pluralidad de motores inmóviles, «inteligencias de las esferas», que venían a ser seres subsistentes en sí mismos, «sustancias separadas», si bien esto no en un sentido absoluto. Aún en esta época posterior para Aristóteles no hay sino un único primer motor inmóvil, que es absolutamente subsistente en sí mismo, y del que en cierto modo dependen todos los demás motores, y con ello se restablece de nuevo la unidad del mundo.

Con su concepción geocentrista del mundo, que fue también la concepción del mundo del Medievo, Aristóteles obstaculizó la evolución de la moderna visión del cosmos. Se ha recriminado no poco a Aristóteles por ello. Pero por otro lado no habrá que pasar por alto los méritos del Estagirita en el terreno de la investigación empírica de la naturaleza. Es zoólogo, botánico, anatomista y en sus estudios ha perseguido vastos intereses biológicos: sistemáticos, morfológicos, fisiológicos, ecológicos, corológicos, y hay que decir que en general ha recogido en todos los terrenos de la ciencia experimental un asombroso número de datos y conocimientos, si bien a veces fueron entorpecidos por sus peregrinas concepciones. A un espíritu rígido Aristóteles puede aparecer como una rémora para la evolución de las ciencias naturales; la verdad es que el auténtico Aristóteles representa el primer gran impulso para la investigación metódica de los fenómenos de la naturaleza. «Por citas que había leído, tenía yo un alto concepto de los méritos de Aristóteles; pero no poseía la más ligera idea de lo asombroso que era. Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, en diversa medida, claro está; ambos, empero, se me representan ahora como dos simples colegiales al lado del viejo Aristóteles» (Darwin). Ahora bien, esto pertenece más a la enciclopedia de las ciencias particulares. De interés específicamente filosófico son las ideas de

Aristóteles sobre el espacio y el tiempo, sobre la eternidad del mundo y el tema de su finitud.

Eternidad del mundo. El mundo es para él eterno, no sólo en cuanto a su materia, convicción constante en la filosofía presocrática, sino también eterno en sus formas, es decir, en las actuales formas y configuraciones esenciales de las cosas. El nacer y morir, aparecer y desaparecer es sólo cosa de los seres particulares. Las especies, en cambio, son eternas. No existe para Aristóteles, pues, el problema del origen de las especies (descendencia). Siempre ha habido hombres, si bien de tiempo en tiempo por razón de grandes catástrofes fueron extinguidos en amplios sectores. El εἶδος hombre nunca pereció, como, hablando en general, tampoco la materia y la forma, que son siempre eternas: evidentemente, una teoría platónica.

No obstante, Aristóteles polemiza contra Platón por haber éste admitido un comienzo del mundo en el tiempo. La eternidad del mundo aparece clara para Aristóteles, no sólo en la materia y la forma, sino también, y más especialmente, en las estrellas eternas, igual que a través de su doctrina sobre la eternidad del movimiento (*Phys*. Θ, 1). Si el movimiento hubiera tenido un comienzo, este supuesto primer movimiento hubiera sido posible por otro movimiento que habría que suponer anterior, porque una cosa se hace actual sólo por otra actual, y ésta, a su vez, por otra actual, y ésta por otra, y así sucesivamente hasta llegar a un primer motor que es por sí mismo, y es pura actualidad y, por tanto, como tal ha de estar siempre en movimiento. Asimismo el movimiento no puede tener fin, pues este término debería ser causado a su vez por otro actual, que por tanto sobrepasaría y sobreviviría al supuesto último movimiento. Por eso el mundo es eterno. Pero eterno, no en el sentido de una intemporalidad, sino en el sentido de un tiempo indefinido, inabarcable. Porque la auténtica eternidad es para Aristóteles también intemporalidad.

El espacio. El espacio (*Phys*. Δ, 7 y 8) no coincide con la materia, como había creído Platón; ni tampoco con la forma de los cuerpos particulares ni con la distancia entre ellos. Es más bien «el límite del cuerpo envolvente»

respecto al cuerpo envuelto (212a 6). Aristóteles se representa a todos los cuerpos como envueltos por otros cuerpos, y así surge el lugar (lugar individual). También el mundo en su conjunto está rodeado y como ceñido por un límite, el primer cielo, y así surge el espacio general. No existe, pues, espacio alguno vacío, como de propósito Aristóteles se entretiene en demostrar contra la doctrina de Demócrito. El espacio es concebido así de un modo enteramente realista; todo está lleno de cuerpos. No hay espacios intermedios vacíos. Sólo cuando nosotros abstraemos el cuerpo envuelto del envolvente y consideramos sólo el límite sin parar en el contenido, tropezamos con una nueva realidad o contenido real que denominamos espacio. El espacio es algo estable, y sólo así puede haber un arriba y un abajo. Y sólo así también puede darse un movimiento, puesto que sólo así es posible un contacto. En un espacio vacío todo fluiría sin orden ni concierto con movimientos enteramente dispersos. Fuera del mundo que encierra todos los cuerpos, y fuera del cual nada se da, no hay tampoco espacio. Sólo dentro del mundo están los cuerpos en el espacio. El mundo mismo, como totalidad, tampoco está en el espacio.

Esta concepción tan realista del espacio y de los cuerpos, y tan a tono con el lenguaje vulgar, ha contribuido mucho más que la misma metafísica a dar aquella nota de realismo a la doctrina de Aristóteles, a través de la cual fue conocido por la Edad Media y por la cual ha sido combatido en la Edad Moderna.

El tiempo. No menos realísticamente es entendido el tiempo (*Phys*. Δ, 10 y 11). El tiempo es «el número (medida) del movimiento según lo anterior y lo posterior» (*Phys*. Δ, 11; 220a 24). Sin movimiento no hay tiempo, pues sólo mediante el fluir de los estadios individuales del movimiento llegamos a concebir un antes y un después. Tal movimiento lo percibe ya el alma en sí misma, en su propia vida, aun sin experimentar ningún influjo corporal de fuera. Sin embargo, el tiempo queda realmente enlazado con el mundo de los cuerpos. Por eso fuera de nuestro mundo no se da ningún tiempo, como tampoco se puede dar un tiempo vacío. La unidad de medida del tiempo es el ahora, el instante inmediato. Es algo misterioso, porque por una parte divide el tiempo en pasado y presente y por otra los une de nuevo.

Por la división surge la diversidad del tiempo, y por la unión en el ahora, su continuidad. Ya se apuntó que el tiempo es ilimitado. Así ha de ser, pues todo momento o punto temporal, si realmente ha de ser tiempo, tendrá siempre tiempo ante sí y detrás de sí, y por ello no podrá darse nunca un término real del tiempo.

Lo ilimitado. Con todo, el mundo no es infinito. Aristóteles conoce ya por los presocráticos el concepto de indefinido o ilimitado (ἄπειρον), pero no lo entiende, a diferencia de aquellos pensadores, como algo sustancial, sino sólo como una propiedad. Y en este sentido no es posible concebir un verdadero infinito. El cuerpo tiene, por su esencia y concepto, planos que lo limitan, tiene, pues, límites. Parecidamente el concepto de los números expresa algo numerable; pero lo que es numerable no puede tampoco ser infinito. ¿Y cómo podría un cuerpo (y el mundo en su conjunto total es un cuerpo) extenderse o ser en una dimensión infinita? En tal hipótesis no hay ya ni arriba ni abajo, ni izquierda ni derecha, ni medio ni línea envolvente, porque en realidad no hay ya espacio. Pero sobre todo el concepto de ilimitado, indefinido, dice tanto como imperfecto, incompleto, y esto es para Aristóteles lo inacabado, lo no formado. Pero siendo la forma el principio de su metafísica, no puede en modo alguno considerarse al mundo como infinito, que es para él tanto como indefinido. Mas como por otra parte ha chocado en la zona del tiempo con algo ilimitado, y de modo parecido en el orden de las magnitudes físicas con un divisibilidad *sine fine*, y en la serie de los números con una adicionabilidad asimismo indefinida, se decide por esta explicación: lo ilimitado se da sólo en el reino de lo posible, no en el reino de la realidad actual; es algo en devenir, en proceso de *fieri*, no algo acabado y perfecto; lo que ciertamente concuerda con los dos hechos o aspectos últimamente mencionados (divisibilidad de las partes y aumentabilidad indefinida de los números), pero no con su teoría del tiempo ilimitado. Sólo en el orden de lo incorpóreo cabría la posibilidad de un auténtico infinito. Aristóteles piensa en su motor inmóvil que, efectivamente, será infinito en el ser, en la vida, en la causalidad y en el poder.

Dios. Lo primero que afirma Aristóteles tratando de Dios es el hecho de que existe. Ha llegado al conocimiento de la existencia de Dios llevando hasta su ápice el problema del movimiento. Desde entonces la prueba del movimiento ocupará siempre el primer lugar entre las demostraciones de la existencia de Dios. El razonamiento de Aristóteles, desarrollado en *Phys*. Η, 1; Θ, 5 y 6, así como en *Met*. Λ, 6, es el siguiente: si todo lo que está en movimiento es movido por otro, ello puede acaecer de dos maneras: este otro puede estar movido a su vez por otro, y este otro por otro, y así sucesivamente, o bien no es movido por otro, y entonces tenemos en él un «primer motor».

Tal primer motor no movido (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) debemos en todo caso admitirlo, aun en la hipótesis de que todo sea movido por otro, pues no nos es dado proceder *in infinitum* en aquella dependencia de uno respecto de otro que le mueve, porque si admitimos esa posibilidad de un proceso *in infinitum*, no se daría un primero. Si, pues, excluimos el *regressus in infinitum* y se da un primero que está en movimiento sin ser movido por otro, se moverá él a sí mismo. Pero con ello hemos llegado a algo que es por sí mismo, que es *immotum*, es decir, no depende de ningún otro ser ni por su naturaleza ni accidentalmente, y que, por tanto, habrá de ser eterno y necesario; es pura actualidad, pues si se alojara en él alguna potencialidad, cabría en él la posibilidad de no ser, y así no sería necesario. Y de este modo se distingue bien de los auto-motores relativos que vemos en el reino de los seres vivientes, y también de los espíritus o inteligencias de las esferas, que siempre en algún modo, siquiera sea accidental, dependen de otro ser. El último y primero, en cambio, es pura subsistencia. Y por ello Aristóteles polemiza ahora aun contra el «automovimiento» platónico. En él habría dos seres o partes, el núcleo o centro motor y lo movido. Por tanto, aún hay en él potencialidad. En oposición a esto, Aristóteles piensa en un puro principio originario de pura actualidad. Como observa santo Tomás, ésa fue también en el fondo la idea de Platón: «nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem» (*S. c. g*. I, 13).

Varias son las bases fundamentales de este razonamiento. Primero toda la demostración se apoya en el *principio de causalidad*: todo el devenir es un ser producido por obra de una causa; o formulado de otra manera: lo que llega a ser actual lo es por virtud de otro actual, pues lo actual es siempre antes que lo potencial (*cf. supra*, pág. 219). El segundo fundamento es la persuasión de Aristóteles de la imposibilidad de un *regressus in infinitum*, motivo desarrollado por el Estagirita en múltiples y diversos contextos. Una serie infinita de causas nada explica, según él, puesto que en tal hipótesis no se da una primera causa. Y si ésta no, tampoco lo dependiente de ella a través de muchos pasos intermedios (*Phys*. Ε, 2; 226a 5); ni por tanto la causa inmediata, la que causa los efectos inmediatos que indubitablemente observamos en la experiencia. Una serie infinita, piensa Aristóteles, no podría ser recorrida (*Anal. post.* Α, 22; 82b 39; 83b 6; Α, 2; 72b 10 asientan ya este principio fundamental para la lógica y acaso tenga ahí su propio lugar), de forma que no podríamos llegar jamás a una causa última y así no tendríamos ningún conocimiento (*Met.* α, 2, 994b 30); y especialmente esto sería imposible en un determinado tiempo; y en un determinado tiempo habría de ser, puesto que el movimiento causado se extiende necesariamente a lo largo de un tiempo determinado, y la serie total de causas subyacente a aquel movimiento debería moverse en el mismo tiempo, ya que para Aristóteles causa y efecto son simultáneos (*Phys*. Η, 1; 242a 15b 34). En tercer lugar hay que notar que el primer motor *immotus* es un *prius natura*. A un movimiento eterno, naturalmente, nada puede preceder en el tiempo, como ya Aristóteles, por lo demás, admite hablando de sus causas, y quedó claro en su demostración de la eternidad del movimiento. Consiguientemente la primera causa del movimiento adquiere el carácter de fundamento y razón última. El πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον no puede ser entendido como algo que actúa mecánicamente, sino como algo de un tipo de ser ideal, que sirve de apoyo ontológico a lo que de él procede, como la hipótesis platónica respecto de lo que de ella participaba. Si no, existiría algo anterior, *natura prius*, al movimiento eterno. La prueba aristotélica del movimiento no es en realidad sino una refundición del camino dialéctico de Platón hacia Dios. Aquí lo mismo que allí el ser se divide en ser independiente y ser dependiente. Aquí

lo mismo que allí el absoluto está «más allá de toda dignidad y de todo poder»; todo lo demás recibe su fundamento y su razón de ser del absoluto; cuanto viene a la existencia viene por el principio de que lo inferior tiende a ser como lo superior; también el Dios aristotélico mueve el mundo como mueve la idea, es decir, como «lo amado mueve a lo que ama», como en seguida tendremos ocasión de ver; hasta las últimas y exteriores esferas se comportan respecto de las interiores como la forma respecto de la materia, y de la materia dice expresamente Aristóteles, en esto totalmente platónico, que «anhela» la forma (*Phys*. Α, 9; 192a 16s), y así obtiene y conserva su movimiento.

Naturaleza de Dios. El conocimiento de la existencia de Dios lleva, cuando se ahonda en sus fundamentos, al conocimiento de lo que Dios es (*Met*. Λ, 7 y 8).

Ser. Tres cosas son esenciales, según Aristóteles, para fijar la naturaleza de Dios. Dios es ser, espíritu y vida. A ello se añade que Dios es absolutamente perfecto, que es único y que es trascendente respecto del mundo. No se puede predicar el ser de Dios sin precisar el sentido de esta predicación, ya que el ser tiene múltiples sentidos y conviene también a lo que no es divino. La noción «ser» conviene a Dios de un modo enteramente especial. Dios no tiene ser sino que es el ser. Esto quiere decir que todo ser en el mundo deriva en último término, por vía de causalidad, de Dios, como ya la prueba de la existencia de Dios lo puso de manifiesto. Todo ser mundano es por su naturaleza siempre contingente, mezclado de potencialidad, y necesita por lo tanto para su realización o venida a la existencia de algo anterior a él; y esto anterior, también mundano, necesita a su vez de otro anterior, y éste de otro, y así sucesivamente hasta que lleguemos por fin, para que no quede todo colgado en el aire, a un ser que por sí mismo es, que es pura actualidad sin mezcla de potencialidad alguna, y que por tanto existe siempre y es necesario. La naturaleza de Dios, pues, consiste en la actualidad (ἐνέργεια, *actus purus*), en la aseidad, en la eternidad y necesidad. «De este principio penden cielo y naturaleza» (1072b 13; 279a 28). Aristóteles concibe también la naturaleza de Dios como forma

pura (τὸ τί ἦν εἶναι πρῶτον : 1074a 35). Se comprende bien esta nueva modalidad de la definición de Dios, pues para Aristóteles todo devenir es un proceso de información, hacerse el ser de la forma, y la causa eficiente que origina este advenimiento al ser coincide con la causa formal, de manera que la última causa, causa de todas las causas, será consiguientemente la forma de todas las formas. Con ello queda patente en qué sentido Dios es ser, el Ser. Es el todo, porque cuanto es, es en virtud de su causalidad, y en Él todo se resume y reabsorbe. También se ve claro cómo el concepto de primer motor inmóvil «es un pensamiento inspirado en el espíritu platónico» (Jaeger). Si no fuera ya tan clara la impronta platónica del razonamiento, el sentido platónico sería delatado por el mismo uso de los términos «primera forma» y «penden de un primer principio», que nos evocan el recuerdo de la pirámide de las ideas de la dialéctica platónica, en la cual también todo lo inferior y subordinado está colgado de la idea de las ideas, y en esta primera forma todas las otras formas están como contenidas y absorbidas, y por tanto pueden también derivarse todas. Aunque Aristóteles no emplea la expresión: Dios, «forma de todas las formas», sin embargo, el término ἀρτᾶσθαι, que utiliza justamente en los pasajes decisivos antes citados, es muy revelador y desempeñó un papel específico en las discusiones en torno a la posición y eliminación de los géneros inferiores por los superiores, desde el *Protréptico* de Aristóteles hasta Sexto Empírico.

Así entenderemos que el tan discutido principio de Aristóteles de que el motor inmóvil mueve el mundo como lo amado a lo que ama (ὡς ἐρώμενον 1072b 3) no encierra contradicción alguna. Y no diremos que en ello hay latente un residuo platónico no superado, sino que es puro platonismo. Para el metafísico del hilemorfismo todo el devenir y todo movimiento tiene un sentido eidético y teleológico. La materia anhela la forma y quiere ser como ella, lo mismo que en Platón todo tiende hacia la idea y quiere ser como la idea de la que participa. El supremo ser, consiguientemente, es para Aristóteles también el supremo valor, el *ens perfectissimum*. La ley de todo el universo es tender hacia este tipo altísimo de perfección y de ahí que el primer motor ponga al mundo en movimiento por el amor. La visión del mundo por Aristóteles no es atomista o

mecanicista, sino declaradamente ideal, espiritualista. Aristóteles también puede proclamar: «Impere, pues, el eros, que es el origen de todo» (Goethe, *Fausto* II, verso 8479), o como lo expresó aún mejor Dante:

> […] Io credo in uno Dio
> sólo ed eterno, che tutto il ciel move,
> non moto, con amore e con disio.[*]

Todo esto está implícito en el hilemorfismo.

Espíritu. Si la naturaleza de Dios se caracteriza como actualidad y aseidad, ser pleno y perfecto, también le corresponderá la nota de la incorporeidad, puesto que todo lo corpóreo importa materialidad, y con ello posibilidad, potencialidad. Igualmente le convendrá la inespacialidad, pues espacio y cuerpo se condicionan recíprocamente. Y finalmente le pertenecerán la inmutabilidad y la eternidad intemporal, pues lo absolutamente perfecto no admite crecimiento, ni alteración, ni devenir alguno, ni, por tanto, tiempo, que no es otra cosa que la medida del cambio (*De caelo*, Α, 9). Cuando Aristóteles investiga cuál es aquella realidad en la que manifiestamente radican todas estas propiedades aquí reseñadas, encuentra que tal realidad es el νοῦς. También éste es eterno, divino, impasible, más allá de la temporalidad perecedera. Claramente aparece aquí el influjo de la doctrina de Anaxágoras sobre el νοῦς y de las ideas de Platón sobre el κόσμος νοητός. Por ello Dios, para Aristóteles, es también puro espíritu y puro pensamiento; y pensamiento precisamente de sí mismo (νόησις νοήσεως); porque ¿cómo podría lo perfecto pensar alguna cosa distinta de sí? (*Met.* Λ, 9).

Vida. Y así este Dios tiene una vida eterna, beata, «pues la actualidad y la actuación del espíritu es vida» (1072b 27). Espíritu y vida (alma) no constituyen para los antiguos ninguna oposición ni contraste. Muy al revés; si la vida o el alma significa movimiento, automovimiento, aquella actualidad espiritual, inmaterial, será justamente vida en el más pleno

sentido, la vida divina inmortal por toda la eternidad. Que tal vida sea feliz se deduce por sí mismo de la perfección de Dios. Pero Aristóteles trata de aclarar aún esto con un ejemplo. Si a nosotros, mortales, nos aparece como una dicha el despertar y el desarrollo de la facultad de sentir y pensar, cuánto más feliz será aquello que es purísimo y altísimo pensar (*Met.* Λ, 7).

> O luce eterna che sola in te sidi,
> sola t'intendi, e da te intelletta
> e intendente te ami e arridi.[*]

En las ideas de Aristóteles sobre la naturaleza de Dios rastreamos con toda claridad las huellas de Platón. Como para éste la idea del bien es el origen del ser y de la vida, así también en aquél el ser y la vida están comprendidos en el supremo principio. Igualmente ambos ven el espíritu en la naturaleza de Dios; aunque allí Platón mira más el espíritu objetivo, mientras Aristóteles piensa más en un espíritu viviente. El Estagirita es, por decirlo así, más audaz en la descripción de la naturaleza de Dios. Mientras Platón siente cierto pudor en aventurar una afirmación directa sobre la naturaleza de su supremo principio, Aristóteles afirma taxativamente y define: Dios es el ser realísimo, es espíritu pensante y es vida bienaventurada.

¿Personalidad? Los dos últimos conceptos se hacen mutuamente eco, como si le viniera ya a la lengua a Aristóteles la palabra: Dios personal. Pero no es ello seguro.

Trascendencia. En cambio no puede quedar duda sobre la trascendencia del Dios de Aristóteles. También para él Dios está más allá de todo poder y de toda dignidad, como la idea del bien de Platón; es en efecto lo independiente frente a lo dependiente, lo necesario frente a lo contingente, lo creador frente a lo creado. En relación con el mundo, Dios es algo distinto, aunque no lo totalmente «otro». Igualmente se pueden afirmar con claridad la unidad y la unicidad de Dios. El principio divino ha de ser

unidad, puesto que sólo en el reino de las cosas extensas se dan partes. La unicidad de Dios se desprende de la fundamental estructura teológica de la metafísica aristotélica, según la cual el ser en su total dimensión se orienta hacia un supremo fin y meta. Admitir una pluralidad de principios, como lo hizo Espeusipo, equivaldría a decir que no se da un orden. Pero este orden unitario del cosmos total lo vivimos a diario. El mundo marcha bajo una dirección unitaria, como un ejército. Por ello justamente hablamos de un cosmos. Y así debe ser ello, pues (y Aristóteles cita a Homero) «no es buena una multitud de amos; uno solo ha de ser el señor» (*Met*. Λ, 10).

Bibliografía

a) **Metafísica general**: *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1982 (2.ª ed. rev.); P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Madrid, Taurus, 1981; P. AUBENQUE (ed.), *Études sur la Métapysique d'Aristote*, Actes du 6e Symposion Aristotelicum, París, Vrin, 1972; C. BARBARA y N. MICHEL, *La decision du sens: le livre «Gamma» de la «Metaphysique» d'Aristote*, París, Vrin, 1989; J. BARNES(ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milán, Vita e Pensiero, 21962; H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, 2 vols. (coment.), Bonn, A. Marcus, 1848-1849 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1960); F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Friburgo, Herder, 1862 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1984; trad. fr., *Aristote. Les significations de l'être*, París, Vrin, 2000); B. DUMOULIN, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Montréal-París, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1986; F. FOLLON JACQUES, «Le concept de philosophie première dans la "Metaphysique" d'Aristote», en *Revue Philosophique de Louvain* 90, 1992, págs. 387-421; V. GARCÍAYEBRA, «Sobre mi edición trinlingüe de la *Metafísica* de Aristóteles», en *Diálogos* (Puerto Rico) 10, 1974, pág. 119; F. P. HAGER (ed.), *Metaphysic and Theologie des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; N. HARTMANN, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, 1937, ahora en *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, de Gruyter, 1957; M. HEIDEGGER, «Sobre la esencia y el concepto de Physis. Aristóteles, Física B, 1», en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid,

Alianza, 2000; J. Hirschberger, «Paronymie und Analogie bei Aristoteles», en *Philosophisches Jahrbuch* 68, 1960, págs. 191-203; W. Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1983; A. Jaulin, *Eidos et Ousia: de l'unité théorique de la Méthapysique d'Aristote*, París, Klincksieck, 1999; R. Jolivet, *La notion de substance. Essai historique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, París, G. Beauchesne, 1929; P. G. Lloyd (ed.), *Aristotle. Critical assessments*, vol. i: *Logic and metaphysics*, Londres, Routledge, 1999; A. Manno, *Valore e limiti della metafisica aristotelica*, Nápoles, Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara, 1955; A. Mansion, «Philosophie première, Philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», en *Revue de Philosophie de Louvain* 56, 1958, págs. 165-221; T. L. Melendo Granados, «La unidad de la "Metafísica" de Aristóteles», en *Revista Interdisciplinar de filosofía* 2, 1997, págs. 193-211; W. Marx, *The meaning of Aristotle's Ontology*, La Haya, Nijhoff, 1954; T. Oñate y Zubía, *Para leer la «Metafísica» de Aristóteles en el siglo xxi. Análisis crítico hermenéutico de los 14 «logoi» de la filosofía primera*, Madrid, Dykinino, 2001; M. J. Owens, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ^{3}1978; R. Radice (ed.), *La «Metafisica» di Aristotele nel xx secolo: bibliografia ragionata e sistematica*, Milán, Vita e Pensiero, ^{2}1997; C. Rapp, *Aristoteles. Metaphysik: die Substanzbücher (Z, E, Th)*, Berlín, Akademie-Verlag, 1996; G. Reale, *The concept of first philosophy and the unity of the Metaphysics of Aristotle*, Albany (NY), State of New York University Press, 1980; *id.*, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999; H. Reiner, «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», en *Zeitschrift fiir philosophische Forschung* 8, 1954, págs. 210-237; W.

D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1924 (ed. espec. Oxford, Clarendon, 1997); A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles. Text, Uebersetzung und Kommentar*, 4 vols., 1847-1848 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1960); J. STALLMACH, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1958; J. WERNER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press, 1957; T. WILSONORGAN, *An index to Aristotle in English translation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1949 (reimpr. 1966, Nueva York, Gordian Press); YUJIYUAN, *The structure of being in Aristotle's Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

b) **Alma**: F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous poietikos*, Maguncia, Kirchheim, 1867 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967); *id.*, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Veit & Comp., 1911 (Hamburgo, Meiner, [2]1980); H. CASSIRER, *Aristoteles' Schrift von der Seele*, Tubinga, Mohr, 1932 (reimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968); I. DüRING, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005, págs. 871-904; C. LEFÈBRE, *Sur l'evolution d'Aristote en psychologie*, Lovaina, Éd. de l'Institut Supérier, 1972; G. E. R. LLOYD y G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle on mind and the senses: proceedings of the seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2007; J. T. H. MARTIN, *Active mind in Aristotle's psychology*, Nueva York, Lang, 1997; J. MONTOYASÁENZ, «Bibliografía para el estudio del "De anima"», en *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), 3, 1968, págs. 99-102; N. C. NUSSBAUM y otros, *Essays on Aristotle's «De anima»*, Oxford, Clarendon Press, 1995; F. NUYENS, *L'évolution de*

la psychologie d'Aristote, Lovaina, Universtié catholique de Louvain, 1948; G. RODIER, *Aristote. Traité de l'âme: commentaire*, París, Vrin, 1985; G. ROMEYER (ed.), *Corps et âme: sur le «De anima» d'Aristotle*, estudios reunidos por C. Viano, París, Vrin, 1996; W. D. ROSS, *Aristotle's Parva naturalia*, texto gr., introd. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1970 (ed. rev.); *id.*, *Aristotelis De anima*, texto gr., introd. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1986; F. A. TRENDELENBURG, *De anima libri tres*, Berlín, Weber, 1877 (ed. corr. y aum., Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1957).

c) **Mundo**: J. CONILL SANCHO, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles: un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo* (*Física* IV, 10-14), Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981; I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Friburgo, Alber, 1980; P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. I, París, Hermann, 1984; I. DÜRING, *op. cit.*, págs. 547-572; L. J. ELDERS, *Aristotle's cosmology. A commentary on the De caelo*, Assen, Van Gorcum, 1972; F. J. FORTUNY, *La «física» de Aristóteles y las «físicas aristotélicas» de la Edad Media*, 3 vols., Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. 6: *Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993, págs. 255-286; H. HAPP, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1971; H. H. JOACHIM, *Aristotle on coming-to-be and passing-away: De generatione et corruptione*, rev. del texto, introd. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1922 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1970); A. MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Lovaina, Vrin, ²1946; A. PREVOSTI MONCLÚS, *La Física d'Aristòtil: una ciència filosòfica de la natura*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1986; K. RIEZLER, *Physics and reality. Lectures on Aristotle and modern physics*, New Haven, Yale University Press, 1940; W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, rev. del

texto, introd. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1980; F. SOMLSEN, *Aristotle's system of the physical world*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1960; W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1970.

d) **Dios**: H. VONARNIM, «Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre» (1931), en F.-P. HAGER (ed.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]1979, págs. 1-74; *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Viena-Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky, 1931; M. DECORTE, «La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne», en *Revue d'historie de la philosophie* 5, 1931, págs. 105-146; L. ELDERS, *Aristotle's theology: a commentary on book lambda of the Metaphysics*, Assen, Van Gorcum, 1972; H.-G. GADAMER, «Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos», en *Homenaje a Zubiri en sus 70 años* (1968), 2 vols., Madrid, 1970, págs. 677-689; W. K. C. GUTHRIE, «Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles Iund II», en F.-P. HAGER, *op. cit.*, págs. 75-113; R. DEKONINVK, «Aristotle on God as thought thinking itself», en *Review of Metaphysics*, 1994, págs. 471-515; H. J. KRAEMER, «Grundfragen der aristotelischen Theologie», en *Theologie und Philosophie* 44, 1969, págs. 363-382, 481-505; R. JOLIVET, «Aristote et la notion de la création», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 19, 1930, págs. 5-50, 209-235; I. MÉNDEZLLORET, «La concepción aristotélica de la divinidad: del *Perì philosophías* a *Metafísica XII*; teología cósmica y motores inmóviles», en Δαίμων. *Revista de filosofía* 6, 1993, págs. 23-40; H. J. A. NOLTE, *Het Godsbegrip bij Aristoteles*, Nimega, Dekker & Van de Vegt, 1940; R. NORMAN, «Aristotele's Philosopher-God», en *Phronesis* 14, 1969, págs. 63-74; G. PATZIG, «Theologie und Ontologie in der "Methaphysik" des Aristoteles», en *Kant-Studien* 52, 1960-1961, págs. 185-205; J. PÉPIN, *Idées*

grecques sur l'homme et sur Dieu, París, Les Belles Lettres, 1971; A. TOMASINI BASSOLS y S. B. MACERI, «Demiurgo versus Motor inmóvil: cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles», en *Revista de filosofía* 39 (119) 2007, págs. 45-76.

C. El bien y la comunidad

Como la lógica y la metafísica, la ética también es una ciencia en la que el nombre de Aristóteles ha entrado por siglos, aunque sólo la ciencia moral del Aristóteles posterior y maduro, tal como ha quedado en la *Ética a Nicómaco*. Menos conocida es la doctrina moral del primer tiempo de Aristóteles, en el que, prendido aún al estilo de Platón, pensó en lo ético de un modo acusadamente teónomo y metafísico. También aquí hay un desarrollo progresivo del pensamiento de Aristóteles, como veremos.

Problema de los principios éticos

El primer problema es el de los principios éticos. ¿En qué consiste la esencia del bien moral? La respuesta suena a tono con el constante sentir de los pensadores griegos: en la eudemonía. Es el sumo bien. La ética griega es siempre una ética de bienes, al menos en la terminología. Pero ésta no es sino una respuesta provisional al problema. Porque en seguida ocurre preguntar de nuevo. ¿Y qué es la eudemonía? ¿Qué es la felicidad?

La naturaleza humana general como principio moral. Ante todo Aristóteles, según su costumbre, se aplica a aducir y valorar las opiniones de otros en este terreno, rebatiéndolas en la parte que no le agradan (*Eth. Nic.* A, 3-6). A su juicio la felicidad no puede cifrarse en el placer y en el gozo, pues esto estaría también al alcance del animal y nuestro bien no pasaría de un bienestar corpóreo; nada habría entonces en el mundo valioso del hombre esencialmente superior a lo que tenemos en el buey, por ejemplo. Si la felicidad se ha de poner en el placer, tendríamos que proclamar con encomio la dicha del buey que pace a su sabor en un campo de guisantes, había dicho ya Heráclito. Pero tampoco el honor que acarrea la estimación y la prestancia en la vida pública ante las gentes ha de ser el constitutivo de la eudemonía humana; pues si el honor no es algo que está puramente a merced del consentimiento más o menos convencional de otros, sino que radica y se funda en lo interior del hombre, entonces habrá que procurar la bondad para que se sigan justificadamente aquellos efectos sociales exteriores, y así el honor no será el fundamento de nuestra eudemonía, sino que la interna bondad moral será el fundamento del honor.

Así pues, Aristóteles viene a poner la esencia de la eudemonía, y con ello el principio del bien moral, en la perfecta actuación del hombre según su actividad específica. Cada cosa, sobre todo cada instrumento, tiene su peculiar ser y sentido; cuando llena su misión y cumple su cometido, entonces es buena. Igual ocurre en el hombre. Si se comporta según su naturaleza y cumple los cometidos fundados en su esencia, llenando así el

sentido de su ser, lo llamamos bueno y al mismo tiempo dichoso (*Eth. Nic.* Α, 6 y 9). Cuál sea el contenido constitutivo esencial de la naturaleza del hombre tomado en general, y qué sea por tanto lo que lo ennoblece y lo que lo degrada, Aristóteles cree saberlo sin más, como cosa de por sí evidente. El hombre moderno se hubiera visto aquí en gran perplejidad; no acaba de saber si el hombre es un animal o es algo esencialmente distinto del bruto, para no hablar de la disparidad de criterio en lo que toca a la tabla de valores morales humanos. Aristóteles se encuentra en este punto en una situación más halagüeña. No siente la necesidad de escribir una antropología filosófica; el εἶδος «hombre» es cosa que se presupone, con su sentido y valor jerarquizado, desde la Academia platónica. La naturaleza humana genérica que Aristóteles tiene ante los ojos como principio de la moralidad tampoco es aquella naturaleza humana media resultante que se sacaría de la experiencia de la vida práctica y concreta, como un concepto general, fruto de una abstracción empírica al modo moderno. No es empírico en modo alguno el origen del principio moral. La naturaleza humana general de Aristóteles es la naturaleza humana ideal. Analiza su contenido y explota ese análisis para trazar teóricamente el camino de las virtudes éticas. Lo bueno y lo feliz coincidirán, pues, con lo virtuoso. Bajo el nombre de virtud Aristóteles comprende lo que designamos hoy con el nombre de valores. Su concepción del hombre se ilumina al confrontarla con el esquema valórico de su cuadro teórico de virtudes. Es tarea inaplazable trazar dicha tabla de valores para no dejar el principio moral en una mera norma formalista genérica y vacía. Aristóteles se aplica en seguida a esta tarea.

Aristóteles no es ciertamente un fanático de la virtud. Los valores éticos y espirituales constituyen, sí, el auténtico fundamento de la eudemonía; pero para ser ésta perfecta y completa, deberá añadirse a las internas cualidades del hombre una serie de bienes exteriores. Tales son: noble nacimiento, plenitud y madurez de vida; bienestar y ausencia de cuidados, exención del trabajo servil que se ven necesitados a ejercitar los artesanos y hombres de negocios, posición social digna, hijos y familia, amigos, salud corporal, belleza, vida social y cultura. Todo esto, bienes tanto internos como externos constitutivos de la eudemonía, debe poseerlos y actuarlos el

hombre. No sólo poseerlos. También es ἐνέργεια para Aristóteles la eudemonía. Y todo esto a lo largo de toda la vida. No es bueno y feliz el hombre que sólo por un breve espacio de tiempo vive de aquel modo, sino cuando aquel género de vida ha llegado a hacerse un estado duradero; pues «una golondrina no hace verano».

¿Hedonismo? Esto suena casi a hedonismo. Tres veces se ha ocupado Aristóteles a fondo del problema del placer: *Rhet.* Α, 11; *Eth. Nic.* Η, 12-15 y Κ, 1-15. Critica la repulsa radical del placer en Platón, especialmente en el primer tratado sobre el placer, en la *Ética a Nicómaco*, libro 7, pero también en el segundo, en el libro 10. Cuando se trata del placer, hay que distinguir fundamentalmente entre placer en el sentido del placer impelente a algo (como su motivo), equivalente a deseo, concupiscencia, y placer en el sentido de dicha beatificante sobre algo. Sólo al placer en el primer sentido cuadraría el desfavorable juicio de Platón, lanzado contra el placer en general, basándose en que tal placer tiene su origen en un desagrado, es un mero devenir y tiene su fin exterior a él. El placer en el segundo sentido, en cambio, es algo muy distinto; es el reverso de la actividad natural. Cuanto se realiza de un modo connatural, es bello y bueno y trae consigo agrado. Y cuanto más auténtica y natural es una cosa, una determinada acción, tanto más beatificante resultará. El placer, pues, está ya dado con la perfección ética y el mejor moralmente será el más feliz. Consiguientemente el placer no cae bajo la categoría de lo indeterminado (ἄπειρον), sino que está esencialmente determinado por la actividad que le sirve de base. Con ello Aristóteles llega a una jerarquización de placeres correspondiente a la jerarquía de los bienes y valores del ser en cuestión. En la cima está el placer vinculado al puro pensar; le sigue el placer enlazado con las virtudes éticas; y en el último grado están los placeres sensibles corpóreos, en la medida en que éstos se hacen necesarios, es decir, corren por los cauces y según la medida prescritos por la naturaleza misma.

De lo dicho se advertirá claramente que el placer para Aristóteles no es algo primario, no constituye un principio. Principio del bien moral es sólo el orden consiguiente a la naturaleza. El placer desempeña exclusivamente una función de acompañamiento. El placer, como gozo, como agrado o

como inclinación no decide de por sí nada sobre lo bueno y lo malo; pero el placer como dicha beatificante presupone inversamente ya la decisión ético-metafísica, y puede ser un excelente síntoma e índice de la colmada plenitud de un tal orden intemporal, objetivo. Por ello se dan placeres buenos y malos y una jerarquía dentro del placer bueno que corresponde al orden del ser de aquellas actividades que llevan en sí incluido el placer. Por ello también Aristóteles polemiza contra Eudoxo de Cnido, cuyo hedonismo rechaza (*Eth. Nic.* Κ, 2). El que obra rectamente conforme a ley no hace el bien por amor al placer o la satisfacción que el buen obrar le proporciona, sino por amor al mismo bien. La felicidad le viene al hombre, por lo demás, no precisamente cuando va interesadamente a caza de ella sólo por amor de ella, sino cuando hace lo que es justo. «Así pues, hay que asentar firmemente que a cada uno le cabe tanto de felicidad cuanto posee de virtud y de sabiduría y con arreglo a ello ordena su conducta. Apelo en prueba de ello y como testimonio a Dios, que es feliz y dichoso no precisamente en virtud de bienes externos, sino solo y por sí mismo, pero no por la condición de su naturaleza» (*Pol.* Η, 1; 1323b 21). Vemos, pues, que Aristóteles coincide con Platón en la teoría de los principios éticos y que, en lo que se refiere a las exigencias del valor moral, no sigue una ética menos objetiva y normativa que Kant, si bien no cae en los rigorismos de éste. Soslaya ese peligro de rigorismo al advertir y sancionar en su ética el hecho de que junto al orden natural y ético de la vida corre paralelo un cortejo de fenómenos que nosotros llamamos placer y dicha y en los cuales se espeja la plenitud natural de la vida; hecho que Platón hubo de reconocer al fin en su vejez, y al que Kant no hizo jamás justicia.

Origen de los conceptos éticos. Si la naturaleza humana ideal explica el contenido del bien moral, Aristóteles habrá de mostrarnos dónde y cómo se hace en nosotros por primera vez patente este bien en cuanto bien, en su propio valor moral. ¿Dónde nace en nosotros la evidencia de este valor? Para Platón se daba esto en la claridad de la idea del bien en sí, con la cual quedaba garantizado y asegurado todo deber. Aristóteles ha rechazado ya en la metafísica la idea de Platón y de nuevo dirigirá contra ella sus tiros en la ética (*Eth. Nic.* Α, 4). Para él es imposible encerrar el bien bajo un nombre

común (unívoco), lo mismo que lo era hacerlo con el ser. El bien es múltiple y polifacético y habrá por tanto que entenderlo de un modo análogo; es algo peculiar en cada caso, no un concepto común genérico como la idea de Platón. Cuando se pretende un bien, aun en la misma obra manual, mira siempre uno a cada caso concreto, no atiende simplemente a un bien igual para todos los casos; esto aun prescindiendo de que un bien en sí, que sería un bien «separado», no puede ser realizado. Aristóteles habrá de buscar, pues, por otros caminos el origen de la imposición moral del bien.

Φρόνησις. Semejante conato de aclaración lo representa el concepto de φρόνησις (prudencia, inteligencia práctica). Esta *prudencia* será la fuente del obrar moralmente bueno. Obra virtuosamente el que obra como el hombre cuerdo, juicioso. Su conducta la toma Aristóteles como tipo y medida de lo que se ha de hacer u omitir. Pero, como a los hombres puede aparecer claro y evidente no sólo lo diverso sino aun lo contradictorio, Aristóteles debería decirnos qué inteligencia y evidencia es la decisiva, la legítima, para conocer por ahí objetivamente al inteligente y juicioso, y cuál es la regla objetiva que nos conduce a la recta inteligencia, caso de no poseerla ya de antemano o de dudar de poseerla, a fin de que entre muchos que se dicen prudentes y juiciosos no nos vayamos equivocadamente con el que no lo es.

Ὀρθὸς λόγος. Un segundo conato en esta misma dirección es el concepto de *recta ratio* (Ὀρθὸς λόγος). Aquí se precisa de un modo más determinado la razón, la que es «recta», pero esta determinación es formal y sin contenido. ¿Qué es en efecto lo «recto»? Los hombres acostumbran a llamar recto todo lo imaginable. Nos preguntamos de nuevo: ¿por dónde conoceremos la recta, legítima rectitud?

Μεσότης. ¿Quizás en el *justo medio* (μεσότης)? Y esto constituye un tercer conato. Con el concepto de μεσότης Aristóteles incorpora a su doctrina un elemento que era corriente desde mucho antes en el pensamiento griego. Él lo reelabora y explota ahora, mostrando que una porción de virtudes se sitúan entre dos extremos: ciertamente no en un

medio mecánico, geométrico, sino en un medio concretamente proporcionado a las peculiaridades de cada caso. Así por ejemplo, la valentía no está enteramente en el medio entre la cobardía y la temeridad, sino que está un poco más cerca de la temeridad, como al revés la parsimonia está un poco más cerca de la avaricia que de la prodigalidad. Pero para saber determinar el medio entre dos extremos habrá que saber antes qué sea la virtud y qué el vicio. El concepto de medio no revela la noción de virtud de un modo originario y primitivo *a priori*, sino que tan sólo se proyecta sobre un saber previo. No es por tanto un comienzo originario del conocimiento moral.

Καλόν. Finalmente podría recurrirse a la noción de bello, y tratar de aclarar desde ella el valor moral. Aristóteles designa frecuentemente a lo bueno como lo bello (καλόν), particularmente en el discurso sobre la καλοκἀγαθία. Es una concepción auténticamente griega de hondo arraigo en la historia, y aún hoy se repite continuamente en la expresión sintética «bueno y bello». Pero con ello no tenemos aún sino el marco de un concepto cuyo contenido desconocemos, porque ¿qué es lo bello? No es, pues, este concepto más nítido que los anteriormente presentados.

Es un hecho que Aristóteles no ha llegado a darnos un verdadero criterio de valor, que sin presuponer ya el bien moral sea capaz de fundarlo de un modo originario. Acaso se formó la idea de que las bases éticas quedaban ya tan sólidamente cimentadas en la Academia, que, cuando menos de nombre, él podía considerarse autorizado para abordar esta herencia doctrinal, aun no compartiendo la teoría idealística de Platón, ni su peculiar modo de fundamentación ontológica en todos los órdenes a partir de la idea.

¿Autoevidencia del valor? Acaso el recurso al modo de ser y de vivir del hombre juicioso e inteligente (primer conato antes apuntado), encierra la llamada indicativa de una realidad, la que llamaríamos hoy el mundo de los valores, en el sentido de que para Aristóteles lo moralmente bueno estaría prácticamente, aunque no teóricamente, insinuado y patentizado con el solo volver los ojos a su realidad, como el color azul o rojo se hace patente en su

ser y en su realidad al que simplemente los contempla. Con ello se explicaría más el creciente interés que el Aristóteles posterior ha dedicado a la teoría concreta de las virtudes. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles tampoco enseña una moral teónoma, como lo era en su primer tiempo, en el *Protréptico*, por ejemplo, y aun después en la *Ética a Eudemo*. Ni tampoco aparece una sanción posterrena de nuestra vida de acá. Aristóteles no nos ofrece ninguna teoría ni ningún mito de ultratumba de los que en Platón sancionaban, al menos externamente, si no internamente, la conducta moral. La vida del hombre moralmente bueno se justifica por sí misma, por su elevación y belleza (estetismo ético). Repárese en esto y juntamente en la circunstancia de que en el concepto de eudemonía de Aristóteles tienen cabida también los bienes externos de la vida, y se comprenderá sin trabajo que la ética de Aristóteles es la ética de un hombre terreno instruido y culto, cuya realidad basta mirar para apreciarla experimentalmente como digna de aprobación, y como ejemplar de lo recto, de lo inteligente y juicioso, de lo comedido y gratamente bello. Lo mismo que en la metafísica también en la ética, el Aristóteles posterior se ha vuelto más y más a la realidad concreta de la experiencia.

Teoría de la virtud

En la teoría de la virtud se echa de ver en seguida de un modo especial que Aristóteles es un hombre de la experiencia. Define, divide y describe la virtud con un asombroso sentido práctico y la mirada abierta a los más variados detalles, y señala asimismo las vías prácticas que llevan a ella. Lo que aquí nos da Aristóteles puede considerarse como la primera fenomenología de los valores y a la vez como la fundamentación filosófica de una fenomenología del carácter humano. Teofrasto no tendrá más que continuar el camino emprendido por su maestro para darnos sus *Caracteres*. Se ha hablado más arriba del significado de la teoría de la virtud de Aristóteles para fijar la plenitud de contenido de su concepción del hombre.

La virtud y las virtudes. La virtud es para Aristóteles «aquella actitud de nuestro querer que se decide por el justo medio, y determina este medio tal como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso» (*Eth. Nic.* Β, 6; 1106b 36). Más brevemente, virtud es el natural obrar del hombre en su perfección. Y puesto que la naturaleza específica del hombre consiste en su ser racional, y este ser racional se escinde en pensar y querer, tenemos ya con ello los dos grandes grupos capitales de virtudes: las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas.

Virtudes dianoéticas. Las virtudes dianoéticas son las perfecciones del puro entendimiento, tal como se dan en la sabiduría (σοφία), en la razón (νοῦς) y en el saber (ἐπιστήμη); en que, como se comprenderá, el conocer se ejercita por el conocer mismo, por amor de la pura intuición de la verdad (θεωρία τῆς ἀληθείας). Hasta aquí el campo de la razón teorética. Igualmente las tenemos en el arte, o facultad de hacer (τέχνη), y en la perspicacia y prudencia (φρόνησις), saber práctico o razón práctica (*Eth. Nic.* Ζ). En esta terminología se advierte la huella del socratismo y del platonismo; si no en las palabras, sí en la realidad la vida entera del hombre se concibe desde un punto de vista netamente intelectualista, sin negar que

con su distinción entre razón teórica y razón práctica Aristóteles se acerca más que aquellos sus maestros a la realidad.

Virtudes éticas. Mayor acercamiento a ésta envuelve aún su introducción del concepto de virtud ética. Con ello persigue expresamente el fin de hacer justicia al hecho del querer, como peculiar facultad espiritual fundamentalmente distinta del mero saber. Las virtudes éticas tienen efectivamente su campo de acción en el sometimiento del cuerpo y de sus apetitos al dominio del alma. Ciertamente Aristóteles sigue aquí huellas de la psicología platónica, que ya admitía en el alma una parte dominadora y una parte que se ha de dominar, y rechazaba la reducción socrática de toda virtud al saber; pero a Aristóteles le cabe el mérito personal de haber descrito esta nueva realidad más exacta y comprensivamente dirigiendo su mirada al campo de las virtudes éticas que entran en cuestión, y describiéndolas fenomenológicamente en sus específicas propiedades, caracterizando así con mano maestra la valentía, el dominio de sí, la liberalidad, la magnanimidad, la grandeza de alma, el pundonor, la mansedumbre, la veracidad, la cortesía, la justicia y la amistad (*Eth. Nic.* Δ, Ε, Η, Θ, Ι).

El camino hacia la virtud. El sentido realista aparece de nuevo en Aristóteles al tocar el tema del nacimiento y desarrollo de la virtud. Ve claramente la importancia que para ello tiene un buen natural; aprecia el conocimiento especulativo de los valores que necesariamente ha de añadirse aun a la mejor índole; hace especial hincapié en el consciente esfuerzo personal hacia el bien, sin caer en la desorbitada tesis socrática de la enseñabilidad de la virtud; tiene en mucho la aportación al perfeccionamiento moral que significa una buena educación, y apunta sobre todo al ejercicio y a los hábitos adquiridos como factores decisivos. Un hombre se hace constructor de casas construyendo y se hace buen constructor construyendo bien; igualmente se hará uno sobrio y justo ejercitándose prácticamente en vencerse y pensando y obrando rectamente. En una visión enteramente realista Aristóteles asienta que el más seguro camino para la virtud viene a ser prácticamente la ley, que encauza la

conducta del hombre por ciertas vías. Una tal legalidad no es ciertamente la moralidad ideal, pero es, material y objetivamente considerada, algo digno y valioso, habida cuenta de que el hombre medio y corriente no suele conducirse por ideales filosóficos o éticos, sino que más bien conforma su obrar con la ley y la costumbre.

Voluntad y libertad

Desde el momento en que Aristóteles no designa a la virtud, como ocurrió antes de él, particularmente en Sócrates, como un saber (ἐπιστήμη), sino como una actuación de la voluntad (ἕξις προαιρετική), la ciencia moral ha experimentado un considerable avance. En su teoría ética habrá un nuevo capítulo, el que desarrolla la doctrina del querer (*Eth. Nic*. 1-8). La voluntad es cosa distinta del saber. Su peculiaridad puede caracterizarse diciendo que el querer significa una actuación cuyo principio está en nuestras manos; simplemente es una actuación de la voluntad (ἑκούσιον). Toda actuación moral debe necesariamente ser de este tipo. Pero no basta que sea simplemente una actuación de la voluntad, pues el hecho de que el principio del obrar esté en el que obra se da también en los niños sin uso de razón y en nosotros en acciones que realizamos a la fuerza o inconscientemente. La acción ética debe ser por tanto una acción específicamente humana, es decir una acción del hombre maduro, a saber, una acción de libre elección. La voluntad libre (προαίρεσις) es algo superior a la mera actuación de la voluntad. El principio del obrar de tal manera está en nosotros, que podemos con el dominio del acto disponer sobre nuestro obrar o no obrar. Aristóteles suscribe, pues, la libertad de la voluntad. El hecho de esta libertad lo deduce directamente, por un lado, del testimonio de nuestra propia conciencia y por otro indirectamente del hecho del premio y castigo de nuestras obras. La libre decisión de la voluntad presupone siempre el conocer lo querido. Obrar libremente significa, pues, obrar con propósito y deliberación. De este modo la razón puede guiar a la voluntad, y en determinados pasajes, debido a la terminología derivada de la escuela socrática, parece como si la decisión de la voluntad no fuera para Aristóteles más que la perfección de la inteligencia en un motivo de valor. Pero en realidad Aristóteles sabe que uno puede obrar contrariamente a la razón y que consiguientemente los juicios de valor éticos se concretan en último término con la voluntad libre como tal. El resultado de toda la discusión es que el conocimiento y la voluntad son los dos elementos

fundamentales del obrar moral, lo que efectivamente habrá que incluir en el patrimonio común del pensamiento ético.

Teoría del Estado

Fin del Estado. La perfección y plenitud de la moralidad la tenemos en el Estado. Nada sabe Aristóteles del moderno conflicto entre moral y política; en la política ve él la grandiosa organización de la moralidad. Sólo en la comunidad el hombre se encuentra en su forma perfecta y acabada, y sólo en ese ámbito social se realiza el bien en gran escala (*Pol.* Γ, 9; *Eth. Nic.* Κ, 10). Con la ley el hombre es el ser más perfecto; sin la ley, el más salvaje animal. Por eso el primero que dio vida al Estado fue el creador de los más altos valores (1253a 30). El Estado no es, por tanto, un simple expediente para atender y satisfacer las necesidades del ser físico del hombre, ni tampoco una colosal empresa en el terreno de la economía o del comercio, o una institución para la autoafirmación de un poderío político. El Estado persigue, es cierto, todas estas finalidades; pero su auténtica tarea y misión, aquella a la que se subordinan todas las demás tareas, es la vida «buena» y «perfecta», es decir, el ideal de la humanidad moral y espiritualmente cultivada y ennoblecida. El Estado surge simplemente como salvaguarda de la vida, pero se edifica en la prosecución de la eudemonía, es decir, de una grandeza moral. No le da su sentido la pura utilidad, ni el poder brutal, sino las «bellas acciones», el hermoso y feliz vivir (εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ζῆν. *Pol.* Γ, 9; 1281a 2). Trabajamos, reza un principio fundamental de Aristóteles, por amor al descanso y guerreamos por amor a la paz. «Consiguientemente tiene el primer puesto lo bello y bueno, no la salvaje animalidad. Un lobo u otra bestia no es capaz de una bella pelea, sino sólo el hombre de espíritu culto y fino. Y los que cargan toda la mano al educar a sus hijos en los ejercicios del cuerpo y en la preparación para la lucha, dejándolos sin lo más principal y necesario en la educación, hacen de ellos en realidad hombres plebeyos y cerriles» (*Pol.* Θ, 4; 1338b 29).

Origen del Estado. El origen del Estado se puede considerar en dos aspectos, genético y metafísico, es decir, mirando su nacimiento en el

tiempo o sus bases en un orden lógico ideal (*Pol.* A, 2).

Genética del Estado. Por lo que respecta al advenimiento del Estado en el espacio y el tiempo, el Estado significa el término de un proceso de evolución. Físicamente considerado el individuo, lo mismo que la familia o la tribu y el pueblo, es anterior al Estado. Estas comunidades temporalmente anteriores al Estado, al no bastarse a sí mismas —ya que en el aislamiento no tienen fuerza para defenderse de sus enemigos ni llegan a ser suficientes en lo tocante al trabajo, comercio y economía—, se reúnen, por amor a la vida, en una cierta comunidad de intereses, en el Estado. Éste ya es suficiente a sí mismo, es autárquico. Aparece aquí por primera vez en Aristóteles este concepto político-filosófico del que más tarde derivará el concepto de soberanía.

Metafísica del Estado. Pero la consideración genética del Estado en el tiempo no agota en modo alguno toda su verdad. Si se lo mira, no en su devenir y nacer temporal, sino en su esencia y su sentido, el Estado es entonces no el término sino el principio y el comienzo de un proceso de evolución. El hecho de que los hombres se asocien no es en efecto un acto o movimiento de capricho, en forma que pudiera decirse que el Estado descansa sobre un pacto artificial, sino que los hombres han seguido en ese proceder un rasgo fundamental y esencial de su naturaleza. «El hombre es un ser social por naturaleza» (*Pol.* A, 2; 1253a 2). La idea, la esencia del hombre está ya de antemano de tal manera configurada que naturalmente se siente impelido a la formación de la sociedad estatal. Ya en lo íntimo del ser individual y familiar del hombre se da la convergencia hacia el Estado, y no como una disposición contingente o casual, sino como una estructura esencial y fundamental de su ser. Por esta razón puede decirse con verdad que la idea del Estado determina ya el devenir o el proceso que va desde el individuo hasta el Estado a través de las formas más primitivas de comunidad, de familia, tribu y pueblo; y por ello Aristóteles puede decir, desde un punto de vista metafísico: «el Estado es antes que la familia y que el individuo, puesto que el todo necesariamente ha de ser antes que la parte» (*Pol.* A, 2; 1253a 19). Aristóteles descubre la más convincente

prueba de la ordenación natural del hombre a la vida social en el lenguaje. Por su naturaleza el lenguaje significa una unión de seres humanos. Muestra también que la sociabilidad de los hombres es algo muy distinto y superior al instinto gregario que observamos en los brutos. Los animales poseen sólo una voz que expresa estados de placer y de dolor; los hombres tienen, en cambio, un lenguaje cuyas palabras son vehículo de expresión de ideas sobre lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y sirven, por tanto, para darse a entender sobre el fin moral del Estado que se asienta sobre verdades y valores.

Esencia del Estado. Todo lo dicho hasta aquí puede resumirse en la teoría de Aristóteles sobre la esencia del Estado. El Estado es una comunidad de ciudadanos; y ciudadano es para Aristóteles el hombre libre que tiene participación en la administración de la justicia y en el gobierno.

El Estado y sus elementos (individuo y comunidad). Aristóteles es realista. No obstante haber asentado decididamente la prioridad lógica e ideal del Estado con respecto al individuo y la familia, la constitución propia del Estado no tiene existencia real sino a través de los individuos, familias y comunidades rudimentarias que viven en el espacio y en el tiempo. Constituyen los elementos del Estado y su realidad. No son sólo estadios intermedios que tienen que ser superados y sobrepasados, sin ninguna otra significación que el dejar de ser para que surja el Estado que lo es ahora todo. Al contrario, sólo existiendo ellas existe también el todo. Anularlas o relegarlas a un puesto enteramente secundario equivaldría a anular también el Estado, a despojarlo de su auténtica realidad. De esta manera la idea del Estado como un todo no es inoperante, pues hace sentir su influjo y retiene su propiedad de ser lo lógicamente anterior; y no menos cierto es que los elementos del Estado, individuo, familia y comunidades son realidades efectivas y operantes. En la filosofía política de Aristóteles se transparenta en seguida toda su teoría epistemológica y metafísica. La idealidad metafísica es la que constituye la forma de toda la realidad. Pero la idea no lo es todo, sino que junto a ella está, a diferencia de Platón, la realidad de lo individual y de lo concreto, como algo propio e independiente; y desde aquí

se deducirán los derechos que corresponden a los elementos del Estado, como realidades primeras con entidad propia en las que aquél se apoya. El Estado vive de ellas como la sustancia segunda vive de la sustancia primera. Que junto a los derechos también haya deberes fluye por sí mismo de la convergencia hacia el Estado, inmanente a aquellos elementos. Los derechos y deberes esenciales no surgen al acaso o por la fuerza, sino de la misma naturaleza de las cosas, *a priori*. Aristóteles ha tenido el mérito de juntar del modo más feliz en su filosofía política idealidad y realidad, el todo y la parte, la comunidad y el individuo, derechos y deberes, todo esto en una admirable síntesis, en la que uno de los lados presupone y afirma siempre el otro, como dos conceptos correlativos mutuamente se presuponen y afirman, o como en una tensión polar de dos contrarios, los contrarios dan sentido al todo y el todo da sentido a los contrarios. Aristóteles traslada la realidad del Estado a la comunidad de los ciudadanos, pero ni considera al Estado unilateralmente atomizado, ni unilateralmente totalizado, sino que quedan equilibrados en él ambos aspectos. Prácticamente, su teoría sobre la esencia del Estado presupone al ciudadano libre formado, como personalidad individual, sin dar, con todo, alas al individualismo.

Crítica de la utopía platónica. Desde aquí se entenderá bien la crítica a la que somete Aristóteles a la concepción platónica del Estado. El ideal de unidad y poder del Estado había llevado a Platón a introducir la comunidad de bienes, mujeres e hijos para la clase vertebral del Estado, la de los guardianes. Aristóteles opone a ello: la renuncia a la familia haría desaparecer un riquísimo filón de altísimos valores morales para el hombre. Las relaciones, por ejemplo, entre hombre y mujer no serían ya las de amistad, benevolencia y mutuo apoyo, sino exclusivamente las de una selección sexual zoológica. Ni continencia ni dominio de sí, ni amor ni fidelidad. Y aun la misma unidad tan pretendida por Platón fallaría; difícilmente se podrá sentir unido de corazón a uno de los mil hijos que existen en el Estado quien sólo con una milésima de probabilidad puede creer que está ante su propio hijo al tratar con tal determinado mancebo. Igualmente por lo que toca a la comunidad de bienes se perderían múltiples

virtudes muy valiosas en el hombre, como son el amor dadivoso, la espléndida liberalidad y beneficencia, y sobre todo el amor hacia sí mismo que se encierra en el gozo de la posesión propia. El amor propio es sólo un defecto cuando se da en una desordenada medida; dentro de los límites de un recto orden es algo natural y moralmente valioso. A ello se añade que, si todo es para todos, nadie se entregará con entero interés a nada, pues lo que no es nuestro no solicita ni cautiva por entero nuestro cuidado. No es la propiedad privada, como tal, la culpable de que surjan litigios y contiendas en el Estado, sino lo inmoderado en el adquirir y poseer. Por eso habrá que procurar evitar en este terreno ambos extremos; pues una desmedida riqueza hace propenso al hombre al desenfreno, a la insolencia, a la opresión y al desprecio de toda ley; la pobreza, por otra parte, es apta para engendrar ánimo de esclavo, es madre del descontento, de la corrupción y de las contiendas civiles. Lo mismo que la adquisición, debe ser regulado el uso de la riqueza por principios éticos. Y aquí es donde tiene su aplicación la norma: entre amigos todas las cosas son comunes.

Si se reflexiona sobre esta crítica, se advierte al punto sin dificultad que es siempre el mismo principio el que tiene Aristóteles ante los ojos; individuos y familias son realidades originarias y primeras que no han de ser sacrificadas en beneficio de una idea que sin aquellas realidades no tendría ningún ser; es decir, la metafísica de Aristóteles ilumina y determina su teoría del Estado.

Política estatal. Las líneas básicas de conducta del Estado en la conducción y gobierno del pueblo están asimismo inspiradas y determinadas por los principios de la ética.

Política exterior. Ya la política exterior no ha de ser en modo alguno una política de fuerza. Sería lo más desacertado decir que la misión del hombre de Estado está en hacerse apto para dominar lo más posible a sus vecinos, para imponerles su mandato y ley. ¿Hombre de Estado no equivale a representante del derecho y de la ley? ¿Y cómo podría compaginarse el que precisamente el hombre de Estado se convirtiera en representante de la injusticia? «Pero los más de los hombres consideran, al parecer, al

despotismo como sabiduría política, y no se avergüenzan de emplear con los otros un proceder que a cualquiera de ellos les parecería, empleado con ellos, intolerable e injusto; pues cuando se trata de ellos mismos todo gobierno debe ser justo, pero cuando se trata de los otros, no entra en cuenta para nada la justicia» (*Pol.* H, 2; 1324b 32). Aristóteles ve con toda claridad las funestas consecuencias que se originan de una tal política de fuerza. Connatural y necesariamente se forma escuela en el seno de la propia tierra. Cuando se alaba al legislador que se ha ejercitado en dominar por la fuerza a los vecinos del Estado, «entonces todo ciudadano que se sienta en condiciones para ello tratará también de ver si no le será posible dominar sobre su propia patria» (*Pol.* H, 14; 1333b 29).

Política interior. Aristóteles se declara no menos decididamente contra toda política de fuerza en el interior. Se oye decir, piensa él, que para hacer algo grande es preciso proceder sin escrúpulos y hasta en ocasiones no retroceder ante la injusticia. Pero esto llevaría a una lucha salvaje por el dominio y el poder, que sacudiría hasta sus cimientos todo orden humano. Sólo bajo dos suposiciones podría justificarse el despotismo: si el supremo sentido y valor de la vida estuvieran vinculados al robo y a la fuerza bruta, o bien si realmente se dieran hombres que estuvieran en tan superiores condiciones nativas sobre los demás, cuales se dan entre señor y esclavo, entre hombre y mujer o entre padre e hijo. La primera suposición, empero, es de todo punto falsa, pues contradice todos los principios de la ética, y la segunda no se da desde luego fácilmente, pues tales hombres extraordinarios aparecen en los cuentos y las fábulas más que en la realidad (*Pol.* H, 3). Pero mientras no se dé ese caso, es preciso remover semejante preferencia y tutelaje. «Entre iguales debe haber derechos iguales, y una constitución política que vaya contra el derecho difícilmente es duradera» (*Pol.* H, 14). El que está adornado de especiales cualidades es acreedor a especiales derechos; esto lo pide la misma naturaleza de las cosas; lo otro sería desatinado. Es cosa de por sí evidente que en el Estado ha de haber sumisión y obediencia. Aristóteles está tan hondamente convencido de ello que aun para los gobernantes asienta este principio básico: sólo sabrá mandar bien aquel que ha aprendido a obedecer. Pero la obediencia ha de

ser como libre entre libres, no como la del esclavo sin derechos ante el déspota.

Límites de Aristóteles. Por elevadas que parezcan las intenciones que resplandecen en estas ideas, no dejan de hacerse también patentes al mismo tiempo las limitaciones de nuestro filósofo. Cuando se pronuncia en favor de la esclavitud, porque hay hombres «por naturaleza» nacidos para mandar y otros para ser mandados; cuando admite una superioridad esencial del varón respecto a la mujer, así como también entre los diversos pueblos y razas; cuando en general tiene ante los ojos en su ética y política, como acaecía también en Platón, más al hombre «superior» que al hombre como tal; cuando ocasionalmente aprueba el matar la vida no nacida y exponer los hijos (*Pol*. Η, 16), no es la filosofía eterna la que nos habla, sino que se refleja en sus palabras el espíritu de su tiempo y de su cultura.

Formas de gobierno. Aristóteles no sería Aristóteles si no hubiera descendido también a este terreno de la realidad para describirla y ordenarla. Y efectivamente nos da una visión de las posibles formas de Estado en las que puede cristalizar la vida de la comunidad. Los criterios o puntos de vista que nos orientan para la distinción de las diversas formas de gobierno son el número de gobernantes, su capacidad y competencia, así como el fin a que se endereza en cada una de ellas el gobierno. Si se gobierna en bien del pueblo, tenemos formas buenas de gobierno; si es uno el que manda y es además el mejor, tenemos una *monarquía*; si son muchos, y los mejores, una *aristocracia*; si todos los ciudadanos participan en el gobierno, porque todos son más o menos igualmente competentes, una *república* (πολιτεία). Si el gobierno cede en beneficio, no del pueblo, sino de los que gobiernan, tenemos las malas formas de gobierno, formas de Estado degeneradas. Si es uno el que manda, tenemos una *tiranía*, que es la máxima degradación; si son muchos y además pertenecen al partido de los ricos, tenemos una *oligarquía*; si no es un número reducido de ricos, sino por el contrario los desheredados de la fortuna, y éstos en su totalidad, tenemos una *democracia*. Dentro de cada forma podrían aún catalogarse diversas variantes. Así, Aristóteles registra cinco formas de democracia,

cuatro formas de oligarquía, tres formas de aristocracia y dos formas de república (*Pol.* Δ, 3s). Afirma que la monarquía regia representa la más ideal de las formas de gobierno, sólo que no la cree realizable y asequible a los hombres. Viene después en perfección la aristocracia. Es realizable, aunque sería lo mejor que estuviera mezclada con instituciones de la oligarquía y de la democracia; en ella habría que orientar el interés del Estado a la creación y defensa de una clase media próspera. Excesiva riqueza y demasiada pobreza son extremos que no conducen a nada bueno. Sobre todo habría que evitar una concepción unilateral que no ve las ventajas y bienes de otras instituciones y formas. Este peligro existe sobre todo en los jefes de los partidos políticos, que pecan siempre de una aguda estrechez de miras y llevan a sangre y fuego sus propios principios. Del gran sentido realista y concreto de Aristóteles nos hablan en particular sus atinadas observaciones sobre el origen, conservación y ruina de las diferentes formas de gobierno (*Pol.* Ε y Ζ).

Si poseyéramos las 158 constituciones políticas de Aristóteles, sacadas de un fundamentado estudio de la realidad histórica y empírica, veríamos en este filósofo al anatomista de la vida social, como ya vimos en él al anatomista de la estructura del espíritu lógico y del ser metafísico. Y hasta qué punto se ocupara de temas sociales, sin contentarse en ello con hacer pura sociología empírica, sino mirando en ese terreno a la filosofía especulativa como un factor de eficacia práctica y adecuado instrumento para la orientación de la vida, nos lo revelarían sin duda los escritos suyos dedicados a Alejandro sobre el reinado y la colonización; escritos que tampoco conservamos. Dentro de un equilibrio sorprendentemente bello se nos muestra siempre la filosofía de Aristóteles como síntesis feliz de teoría y práctica, de verdad y de vida.

Bibliografía

a) **Ética**: *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1960 (ed. bilingüe); *Ética nicomáquea; Política*, trad. e introd. de A. Gómez Robledo, México, Porrúa, 1967; *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, introd. de E. Lledó, trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985 (*Ética nicomáquea*, págs. 129-409; *Ética eudemia*, págs. 411-547); *Nikomachische Ethik*, trad. y coment. de F. Dirlmeier, Berlín, Akademie Verl., 1979; *Magna moralia*, trad. y coment. de F. Dirlmeier, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; H. VONARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1924; P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999; J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, introd. y notas, Nueva York, Arno Press, 1973; E. ELORDUY, «Los "Magna moralia" de Aristóteles», en *Emérita* 7, 1940, págs. 6-70; H.-G. GADAMER, *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1986; R. A. GAUTHIERyJ. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque: introduction, traduction et commentaire*, Sterling (VA), Peeters, 2002; N. HARTMANN, *Die Wertdimensionen der Nikomakischen Ethik*, ahora en *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, de Gruyer, 1957; V. >HERNÁNDEZ PEDRERO, *La «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, Madrid, Alianza, 1999; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Múnich, Pustet, 1971 (Berlín, Akademie-Verl., ^{2}1996); G. J. HUGHES, *Routledge philosophy guidebook to Aristotle on ethics*, Nueva York, Routledge, 2001; H. H. JOACHIM, *Aristotle, The Nicomachean Ethics. A commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1951; A. KENNY, *The Aristotelian Ethics: A study of the relationship between the*

“Eudemian” and “Nicomachaean Ethics” of Aristotle, Oxford, Clarendon Press, 1978; G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Múnich, Beck, 1958; E. LLEDÓ, *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la «theoría» moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994; W. J. OATES, *Aristotle and the problem of value*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1963; J. SCHÄCHER, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, Paderborn, Schöningh, 1940; M. S. SHELLENS, *Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluss an Aristoteles*, Hamburgo, Meiner, 1958; J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1892 (reimpr. Bristol, Thoemmes Press, 1999); J. A. K. THOMSON, *The Ethics of Aristotle*, Londres, Penguin, 1976.

b) **Política**: *Política*, notas y trad. de los libros VII-VIIIde P. López Barja de Quiroga, trad. de los libros I-VIde E. García Fernández, Madrid, Istmo, 2005; P. AUBENQUE, «Théorie et pratique politique chez Aristote», en R. STARK(ed.), *La Politique d’Aristote* (Entretiens sur l’Antiquité Classique, XI), Vandoeuvres Ginebra, Fondation Harft, 1965, págs. 97-114; P. AUBENQUE y A. TORDESILLAS (eds.), *Aristote politique. Études sur la «Politique»*, París, PUF, 1993; J. AUBONNET, *Aristote: Politique*, 3 vols. (texto gr./fr.), París, Les Belles Lettres, 1973-1991; E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Londres, Oxford University Press, 1971; G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo, Alber, ^{3}1985; C. N. JOHNSON, *Aristotle’s theory of the State*, Ontario, Don Mills, 1990; D. KEYT y F. D. MILLER (eds.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, Blackwell, 1991; J. LABAJOSALONSO, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2006; W. L. NEWMAN, *Aristotle, The Politics*, 4 vols., introd., ensayos, notas y coment., Oxford, Oxford University Press, 1887-1902 (Salem, N.

H., Ayer, 1985-1988); P. PELLEGRIN, *Les Politiques*, París, Flammarion, 1990 (París, Nathan, 2000); J. ROBERTS, *Routledge philosophy guidebook to Aristotle and the Politics*, Londres, Routledge, 2009; H. SCHICKLING, *Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes «Das Ganze ist vor dem Teil»*, Múnich, Kösel, 1936; P. SIMPSON, *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill-Londres, University of North Carolina Press, 1998; P. TRUDE, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín, de Gruyter, 1955; E. VOEGELIN, *Order and history*, vol. III: *Plato and Aristotle*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957 (*Collected works of Eric Voegelin*, vol. 16, ed. por D. Germino).

D. El Peripato antiguo

Como en la Academia en torno a Platón, así también en el Liceo se fue formando una propia escuela en torno a Aristóteles. Lleva el nombre de «Peripato», verosímilmente por razón del pórtico o galería que ofreció una oportuna comodidad para la instalación de la escuela. Para diferenciarla del Peripato posterior, que se extiende hasta el siglo IIId. C., designamos a esta escuela en su periodo primero, los 50 años después de la muerte de Aristóteles, con el nombre de «Peripato antiguo». Los hombres que en este tiempo llevaron la dirección de la escuela son *Teofrasto de Ereso*, Lesbos († 287 a. C.), inmediato sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela, *Eudemo de Rodas*, *Aristóxeno de Tarento*, *Dicearco de Mesina*, el médico *Menón* y *Demetrio de Falero*.

El trabajo de la escuela se movía por el cauce de las investigaciones de las ciencias particulares, tal como lo había trazado ya Aristóteles en el último periodo de su vida. Teofrasto cultiva la historia de la filosofía, la caracterología ética, los estudios botánicos, la historia de las instituciones políticas, la filosofía de la religión y la historia de las religiones. Aristóxeno se ocupa más de la teoría y de la historia de la música. Dicearco escribe una historia de la cultura griega, Menón una historia de la medicina, Eudemo una historia de la matemática y la astronomía, y Demetrio es el alma de la creación de la gran biblioteca de Alejandría. Junto a esto hemos de pasar por alto la especulación filosófica como saber de conjunto y superestructura espiritual. Tanto en la metafísica como en la cosmología, ética y psicología se mantiene en lo esencial la fidelidad al maestro; con todo, en la metafísica de Teofrasto aparece ya una serie de aporías contra Aristóteles y se abre el cauce a una evolución del pensamiento que se hará sentir aún más en el periodo posterior del Peripato. Tiene su origen en una fundamental ambigüedad de la postura de Aristóteles. Éste había rechazado por una parte la idea platónica, haciendo entrar en su lugar un nuevo concepto de realidad que descansaba en la efectividad del espacio y el tiempo; mientras por otra

parte quiso conservar la idea platónica en todo su valor, al menos en la nueva modalidad de la forma, en el mundo. Pero ¿la forma era realmente acreedora de un tal relieve una vez desprovista de su originario carácter platónico? ¿Y qué era en el fondo lo decisivo en Aristóteles? ¿La realidad sensible material, o la forma metafísica? ¿Habría que interpretar a Aristóteles aristotélicamente o más bien acaso aún «platónicamente»? Eudemo parece haberse decidido por lo último, Aristóxeno, en cambio, por lo primero, pues no admite ya el alma, en la que sólo ve la armonía de las potencias. Y también Teofrasto se mueve más bien en la dirección naturalística. Censura la teología, la relación de Dios con el mundo y el concepto mismo de νοῦς. En *Estratón de Lámpsaco* apreciaremos esta concepción en su pleno desarrollo. Especial significación para la historia de la lógica tuvo Teofrasto. De tal manera desarrolló la doctrina lógica de su maestro que preparó con ello la interpretación que se consideró después simplemente como lógica aristotélica. Pero allí él elabora concepciones propias y, con su teoría del silogismo hipotético, preludia la lógica megárico-estoica.

Obras y bibliografía

[ARISTÓXENO DE TARENTO]: *Aristoxeni Elementa harmonica*, ed. por R. da Rios, Roma, Typis Publicae Officinae Polygraphicae, 1954; F. PÉREZCARTAGENA, *La «Harmónica» de Aristóxeno de Tarento. Edición crítica con introducción, traducción y comentario*, tesis, Universidad de Murcia, 2001. [PERIPATO ANTIGUO]: F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*, Basilea, Schwabe, 1944-1959: 1. *Dikaiarchos* (²1960); 2. *Aristoxenos* (²1960); 3. *Klearchos* (²1969); 4. *Demetrios von Phaleron* (²1968); 5. *Straton von Lampsakos* (1950); 6. *Lykon und Ariston von Keos* (1952); 7. *Herakleides Pontikos* (²1969); 8. *Eudemos von Rhodos* (²1969); 9. *Phainias von Eresos, Chamaileon und Praxiphanes* (1958); 10. *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Piripathos in vorchristlicher Zeit. Register* (1959). [TEOFRASTO DEERESO]: *Los caracteres morales*, ed. por M. Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985; *Caracteres*, introd., trad. y notas por E. Ruiz García, Madrid, Gredos, 2000; *Sobre las sensaciones*, ed. por J. Solana Dueso, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1989; *Algunas cuestiones de metafísica*, introd., trad. y notas por M. Candel, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1991.

E. BARBOTIN, *La théorie Aristotelicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1954; J. M. BOCHEńSKI, *La logique de Théophraste*, Friburgo, Librairie de l'Université, 1947; F. H. FOBES y W. D. ROSS, *Theophrastus, Metaphysics*, introd., trad. y coment., Oxford, Clarendon Press, 1929 (reimpr. Olms, Hildesheim, 1982); TH. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, vol. 3: *Aristóteles y sus seguidores*, Barcelona, Herder, ²2010, págs. 483-538 (sobre Teofrasto y Estratón); J. W. SMEED, *The Theofrastan «character»: the history of a literary genre*, Oxford, Clarendon Press, 1985; A. VISCONTI, *Aristosseno di Taronto: biografia e formazione spirituale*, Nápoles, Centre Jean Bérard, 1999.

III

FILOSOFÍA DEL HELENISMO Y DEL IMPERIO ROMANO

Helenismo. En el periodo helenístico tiene lugar un proceso histórico espiritual, cuyas consecuencias se hacen sentir hasta nuestros días, en la actual concepción de la filosofía; es la evolución de ésta hasta transformarse en una ciencia especial. En el periodo presocrático, el filósofo lo era todo: científico, médico, técnico, político y, junto con todo ello, «el sabio». Academia y Peripato comprenden todavía, como organizaciones científicas, todo el saber humano. Vimos, con todo, cómo en el Peripato antiguo las ciencias particulares absorbían ya la actividad de todo un hombre y le daban su fisonomía espiritual, si bien él continuaba filosofando al estilo de la vieja sabiduría. En el periodo helenístico se desmiembran las ciencias particulares, como tales, con una independencia mucho más acusada. Surgen centros especiales de investigación en los que se cultivan aquéllas *ex professo*: Alejandría, Antioquía, Pérgamo, Rodas. Y la filosofía se ciñe ahora a las grandes cuestiones que quedaron ya consagradas como auténticos problemas filosóficos por Platón y Aristóteles, en el terreno de la lógica, de la ética y de la metafísica.

Pero con ello también tenemos, como contrapartida, el hecho de que los problemas filosóficos adquieren una especial profundidad y la filosofía se convierte en una ciencia de la «concepción del mundo» (*Weltanschauung*). La filosofía se apodera del hombre como tal, del hombre que, en este tiempo agitado e inseguro por las guerras de Alejandro y los Diádocos, busca en el propio interior la salvación y la felicidad que no le pueden dar ya las circunstancias externas de la vida inficionadas con los sueños de grandeza y poderío, que son seguidos, en ritmo creciente, por una estela de ruinas. De ahí que la *ética* predomine en este periodo. La ética recoge

además la misión antaño encomendada al mito religioso, cuyo significado social se desmigaja progresivamente hasta quedar al fin diluido en el racionalismo de un pensamiento teórico. Estoicos y epicúreos ofrecen una guía espiritual del alma y por ello penetran con su influjo en amplios sectores del pueblo, mucho más que la Academia y el Peripato. Las «concepciones del mundo», una vez fijadas, funcionan como núcleos de cristalización, y se forman así en torno a ellas, durante el periodo helenístico, notables escuelas que dan el tono a esta época: la Estoa y el Jardín de Epicuro; y, haciéndoles flanco, las subsistentes escuelas de la Academia y el Peripato.

Imperio romano. Con la entrada del Imperio romano los tiempos se tornan aún más turbulentos, los hombres se sienten internamente más inseguros y anhelosos. En el punto extremo de esta desazón de los tiempos hace de pronto su aparición en el escenario del mundo abatido la figura de Cristo, que dice de sí mismo que es la luz del mundo, la resurrección y la vida. Estamos ante una coyuntura que señala el recodo de la historia. El naciente cristianismo entra de lleno en escena, y a la filosofía se le desvanece poco a poco de entre las manos la dirección de los espíritus. A lo largo del Imperio romano las antiguas escuelas filosóficas continúan su vida. Pero esta vida languidece de día en día con inequívocas señales de ocaso. Aún se advierten acá y allá conatos heroicos para despertar y reavivar el espíritu de la vieja cultura; una magnífica expresión de ello es el neoplatonismo. Pero puede decirse que falta una evolución sostenida y progresiva. Cuando Justiniano cerró la Academia, última de las antiguas escuelas filosóficas, en el 529 d. C., y prohibió enseñar en adelante la filosofía en Atenas, fue ello indudablemente un acto de fuerza, pero en realidad equivalió a un asentamiento documental de la realidad de una situación.

La marcha del *cristianismo* no es ciertamente una marcha de conquista y destrucción, sino más bien una marcha tras la verdad; y por ello no extirpa la filosofía griega, sino que la absorbe. Las eternas verdades y valores alumbrados por la antigua filosofía son asimilados por el nuevo pensamiento. Lo que en fuerza de las externas circunstancias históricas no podía ya fructificar directamente ni sostenerse vino a recogerse bajo la

tutela de los mejores espíritus del cristianismo y siguió perviviendo en el alma del cristianismo mismo, en su ciencia y en su cultura. Era una vida advenida bajo el signo de una forma superior; era en todo caso una vida nueva.

LA ESTOA

EL HOMBRE DEL REALISMO

Los filósofos de la Estoa

Es otra vez en Atenas donde se desarrolla esta nueva rama del pensamiento filosófico, y el lugar de reunión dará asimismo nombre a la escuela: el vistoso pórtico de columnas, decorado por Polignoto (στοὰ ποικίλη). Dividimos a sus filósofos en los tres grupos de Estoa antigua, media y posterior.

Estoa antigua. *Zenón de Citio*, Chipre, que crea su escuela alrededor del 300 a. C. es el fundador de la Estoa. Era discípulo de *Crates* el cínico, del megárico *Estilpón* y del académico *Jenócrates*. Con todo, el cinismo ha influido en él en mayor grado que ninguna otra corriente, y esto dará el tono a toda la Estoa. Tropezamos con el influjo cínico en su teoría del conocimiento, en su metafísica y en su ética. Zenón se hizo acreedor a un gran respeto por su índole y carácter. Muchos testifican que puso fin voluntariamente a sus días en el 262 a. C. Su sucesor fue *Cleantes de Assos*, igualmente hombre de extraña sobriedad, firmeza de voluntad, entereza moral y religiosidad. De él conservamos un *Himno a Zeus*, de hondo sentido religioso, sumamente significativo para delinear la fisonomía espiritual de la Estoa. Murió en el 233 a. C., de un voluntario ayuno prolongado hasta el fin. Entre sus numerosos discípulos está *Arato de Sole* en Cilicia. De él procede también un *Himno a Zeus*, justamente el citado por san Pablo (Hch 17, 28) en aquellas palabras: «Porque así han dicho también algunos de vuestros poetas, que somos de su linaje». El más destacado entre los hombres de la antigua Estoa es *Crisipo de Sole* († *ca.* 208 a. C.). Se le considera como segundo fundador de la Estoa; gozó de gran aceptación como maestro y desplegó una enorme actividad literaria.

Estoa media. La Estoa media se extiende entre los siglos II y I a. C. Sus dos representantes señeros son Panecio y Posidonio. *Panecio* († 110 a. C.) preside la escuela en Atenas desde el 129. Estuvo largos periodos en Roma y se relacionó allí con los círculos de Escipión el Africano, el Menor, de su

amigo Lelio y del gran pontífice Mucio Escévola. Es a partir de entonces cuando la filosofía comienza a ser en Roma una exigencia de la cultura superior. La Estoa es la que aclimata la filosofía en Roma. Era por lo demás la forma de filosofía que venía como cortada por el patrón del espíritu romano. Cicerón pudo así explotar ampliamente los escritos de Panecio sobre la acción y la abstención, sobre la quietud del ánimo y la providencia, y más en particular sobre los deberes (en el *De officiis*). *Posidonio de Apamea* († 51 a. C.) vivió en Rodas. Allí le oyó como discípulo Cicerón y fue visitado por Pompeyo. Es, después de Aristóteles y Demócrito, el último polígrafo de Grecia. El influjo que ejerció en sus contemporáneos y en la época siguiente fue grande. Juliano el Apóstata lo cita en su discurso pagano en honor de Helios rey, y el obispo cristiano Nemesio en su escrito sobre la naturaleza del hombre. También depende de él el escrito pseudo-aristotélico *De mundo*.

Estoa posterior. En la Estoa posterior destacan tres personajes. *Séneca*, maestro de Nerón, por cuyo mandato se quitó la vida en el 65 d. C. Particularmente característicos son sus escritos sobre las cuestiones de la naturaleza (*Naturales quaestiones*), los tratados sobre la clemencia, sobre los beneficios, sobre la ira, así como 20 libros de cartas morales a Lucilio, en las que pinta un cuadro bastante pesimista de las costumbres y vicios de su tiempo. *Epicteto*, esclavo de Hierápolis, que vivió como liberto en Roma († 138 d. C.) y del que procede el renombrado *Enquiridion* de moral (compilado por su discípulo Flavio Arriano). Y *Marco Aurelio*, el emperador filósofo († 180 d. C.). De él conservamos las no menos celebradas *Meditaciones*, aforismos y apuntes de diario, tomados muchas veces en el campo de batalla, que honran su noble intención y son típicos del estoicismo en general.

Fuentes y bibliografía

H. F. VONARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., 1903-1924 (reimpr. Stuttgart, Teubner, 1978-1979); N. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari, Laterza, 1932-1935 (reimpr. Hildesheim, Oms, 1971); D. LAERCIO, *Los filósofos estoicos*, ed. por A. López Eire, Barcelona, PPU, 1990 (gr./cast.); J. MARTIN, *Aratos, Phénomènes (Budé)*, 2 vols., París, Les Belles Lettres, 1998. [SÉNECA]: *Dialogues*, ed. por A. Bourgery y otros, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1950-1959, [5-7]1970-1975; *Tratados morales, consolaciones, cartas morales*, introd. y trad. de J. M. Gallegos Rocafull, México, UNAM, 1944-1953 (lat./cast.); *Obras completas*, trad. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1949, [5]1966; *Dialogi*, ed. por L. D. Reynolds, Clarendon Press, Oxford 1977; *Lettres à Lucilius*, ed. por F. Préchac, 5 vols., París, Les Belles Lettres, 1969-1985 (nueva ed.); *Philosophische Schriften*, ed. y trad. por M. Rosenbach, 5 vols., Darmstadt, Wissenschaftliches Buchgessellschaft, 1969-1989, 1989-1991 (lat./al.); *Philosophische Schriften*, 4 vols., introd., trad. y notas de O. Apelt, Hamburgo, Meiner, 1993; G. REALE, *Seneca. Tutte le opere*, Milán, Bompiani, 2000; y además: las ed. de J. W. Basore, en The Loeb Classical Library, Londres, W. Heinemann, 1928-1935, y «Bernat Metge», 13 vols., trad. de C. Cardó, Barcelona, 1924-1959; *Epístolas morales a Lucilio*, en *Obra completa*, Madrid, Gredos, vol. I*: Libros I-IX, epístolas 1-80* (1994), vol. II: *Libros X-XX y XII, epístolas 81-125* (1989); *Diálogos. Apocolocintosis; Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*, Madrid, Gredos, 1996; *Diálogos; Sobre la Providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Gredos, 2000. [EPICTETO]: *Epicteti Dissertationes, fragmenta, Enchiridion*, Leipzig, Teubner, 1916 (reimpr. Stuttgart, Teubner, 1965); *Epictète: Entretiens*, 4 vols., trad. de J. Souilhé, París, Budé, 1948-1965; *Pláticas por Arriano*, 2 vols., texto rev. y trad. de P. Jordán de Urríes y Azara, Barcelona, Alma Mater, 1957-1963; *Manual;*

Disertaciones por Arriano, introd., trad. y notas de O. Ortiz García, Madrid, Gredos, 2001; *Enquiridión*, introd., trad. y notas de J. M. García de la Mora, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, 2004 (gr./cast.), en apéndice, la versión parafrástica de F. de Quevedo y Villegas, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1991; *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridión*, por F. Sánchez de las Brozas, ed. por L. Gómez Canseco, Badajoz, Diputación, Departamento de Publicaciones, 1993. [MARCOAURELIO]: *The Meditationes of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 vols., trad. y coment. de A. S. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1968 (gr./ingl.); *Libro áureo de Marco Aurelio*, en A. DEGUEVARA, *Obras completas*, vol. I, Madrid, Turner, 1994; *Meditaciones*, trad. de F. Cortés Gabaudán, Madrid, Cátedra, 2001; *Meditaciones*, trad. y notas de R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2001. [ESTOICOS ANTIGUOS]: W. CAPELLE (ed.), *Epiktet, Teles, Musonius, Wege zu glückseligen Leben*, Zúrich, Artemis, 1948; *Los estoicos antiguos: Zenón de Citio, Aristón de Quíos, Apolófanes, Hérilo de Calcedonia, Dionisio de Heraclea, Perseo de Citio, Cleantes, Esfero*, trad. y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 2002.

E. V. ARNOLD, *Roman Stoicism. Lectures on the history of the Stoic philosophy with special reference to its development within the Roman Empire*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958; P. BARTH y A. GOEDECKEMEYER, *Die Stoa*, Stuttgart, Frommann, ^{6}1946; A. BIRLEY, *Marcus Aurelius*, Londres, Routledge, 2001; J. BONFORTE, *The philosophy of Epictetus*, Nueva York, Philosophical Library, 1955; A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890; E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1951; E. ELORDUY, *El estoicismo*, con la colab. de J. Pérez Alonso, Madrid, Gredos, 1972; A. S. L. FARQUHARSON, *Marcus Aurelius, his life and his world*, ed. por D. A. Rees, Oxford, Blackwell, 1951; P. GRIMAL, *Marco Aurelio*, trad. de M. Utrilla, México, FCE, 1997; CH. PARAIN, *Marc Aurèle*, París, Club français du livre, 1957 (Bruselas, Complexe, 1982); M. POHLENZ, *Die Stoa*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, ^{6}1990; K. REINHARDT, *Poseidonios*, Múnich, Beck, 1921 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1976); *id., Kosmos und*

Sympathie, Múnich, Beck, 1926 (Hildesheim-Nueva York, Olms, 1976); B. RUTHERFORD, *The meditations of Marcus Aurelius*, Oxford, Clarendon Press, 1991; J. SELLARS, *Stoicism*, Chesham, Acumen, 2006. Sobre Séneca, *cf. infra*, pág. 288.

¿Qué es la filosofía para los estoicos? La definen así: es la ciencia de las cosas divinas y humanas. La dividen en lógica, física y ética.

A. LÓGICA

La lógica estoica no es solamente una lógica puramente formal, sino al mismo tiempo una ciencia material, es decir, trata también de los problemas incluidos en lo que modernamente llamamos teoría del conocimiento o criteriología.

Bases del conocimiento

Sensismo. La primera cuestión que aquí se presenta es la del origen de nuestro conocimiento. En este punto los estoicos piensan sensísticamente, y en ello descubrimos al punto su afinidad con los cínicos. El alma no es una placa en la que haya algo ya escrito *a priori*, sino enteramente como una tabla rasa. Tiene que llenarse con los contenidos que le ofrezca la percepción sensible. Lo que entra en el espíritu son representaciones y nada más que representaciones. Ni el entendimiento posee contenidos inmateriales algunos. Transforma, sí, las representaciones, elaborándolas y agrupándolas; pero lo que en definitiva retiene y posee no pasa de ser representaciones sensibles.

Teoría de la imagen-copia. La función de la representación y del conocimiento en general consiste en cierto copiar y representar. Se parte de una fundamental dualidad entre sujeto y objeto y se piensa que el objeto del conocimiento es algo que puede ser trasladado en imagen, según su corpórea o sustancial mismidad, quedando en el alma impresa una como copia exacta de él. «La representación o fantasía es aquello que se imprime, graba y sella del objeto existente en cuanto existente, tal como no ocurriría con un objeto no existente» (Arnim, I, 18). Esto no es sólo un realismo ingenuo, sino que muestra además hasta qué punto en esta teoría del proceso cognoscitivo desempeña un papel decisivo y absorbente el conocimiento del mundo externo corpóreo, hecho que se explica por el universal materialismo de la Estoa. Sería digno de estudio el influjo que de esta teoría estoica ha podido derivarse en el tiempo posterior para la interpretación (desviada) de la concepción aristotélica del conocimiento; también ésta puede denominarse una teoría del concepto-imagen, pero el trasfondo de una y otra teoría es muy diverso. El εἶδος que aprehende el νοῦς aristotélico no es el correlato sensible de un fenómeno también sensible, sino que es una estructura formal no sensible del ser metafísico del objeto en cuestión; y del hecho de que esta estructura formal, como tal,

presenta cierta precedencia de tiempo y de naturaleza respecto del objeto situado en el espacio y el tiempo, y posee así una auténtica aprioridad, Aristóteles deduce que también el νοῦς, en cuanto es actividad creadora, posee un aspecto apriórico, que es básico y característico para todo conocimiento de esencia en la epistemología aristotélica. Ya notamos en ello un trozo de platonismo y de idealismo (*cf.* págs. 201s). Si más tarde se desdibuja este aspecto hasta desvanecerse, esto obedece a que la concepción aristotélica se vio expuesta a los influjos estoicos. Las relaciones entre estoicos y peripatéticos no fueron escasas, y las generaciones siguientes, Padres de la Iglesia y Edad Media, cayeron bajo el influjo tanto de la lógica estoica como de la lógica aristotélica. Pero «Aristóteles» significó muchas veces el Peripato, y el Peripato muy frecuentemente se cubrió con elementos provenientes de la Estoa.

El criterio de la verdad. Si el conocimiento es una cierta copia o imagen, surge naturalmente el interés por buscar un punto de apoyo para la verdad de aquella copia reproductiva, un criterio de la verdad. Porque es patente que podemos engañarnos en nuestras representaciones. ¿Dónde encontrar la garantía de que la copia es cual el modelo y que las representaciones son «adecuadas», como dicen los estoicos? Tal criterio se pone en la κατάληψις, es decir, en aquella cualidad de nuestras representaciones a la que no podemos resistirnos y que, por decirlo así, nos «agarra» por entero. Semejantes *representaciones catalépticas* (καταληπτικ ὴ φαντασία) poseen evidencia (ἐνάργεια). Este concepto ha nacido en la epistemología estoica, y puede decirse también que es familiar a la epicúrea, mientras falta, es curioso el caso, en Aristóteles. Aquéllas son sensistas e ingenuamente realistas; Aristóteles no. Se da la evidencia para el estoico cuando se cumplen las siguientes condiciones: uno debe estar seguro de que nuestros órganos sensoriales se hallan en estado normal; que la distancia espacial y temporal que separa objeto percibido y sujeto percipiente no es excesiva; que el acto de la percepción ha tenido una duración suficiente y se ha realizado concienzudamente; que ningún medio extraño perturbador se ha interpuesto entre sujeto y objeto; y que repetidas percepciones propias y ajenas han llevado al mismo resultado. Bajo estas circunstancias no sería

dado a nadie rehusar el asentimiento a tal representación (fantasía). De este concepto de asentimiento (συγκατάθεσις) colegimos que los estoicos, aun en este terreno del saber, han descubierto un puesto para la voluntad; tan grande es el papel que se le asignará en todo el sistema. Se mira al hombre, no como un puro ser pensante, esencia perfectamente objetiva, sino como realidad compleja, en la cual, aun para decidir de lo verdadero, se concede un puesto no irrelevante al factor volitivo y afectivo. Pero esto no es decir que el concepto de asentimiento proyecte un sentido subjetivista y voluntarístico sobre la teoría estoica de la verdad; en seguida aclararemos esto al tratar de la lógica formal y de los elementos del pensamiento.

Elementos del pensamiento

Los elementos del pensar formal son en los estoicos, lo mismo que en Aristóteles, el concepto, el juicio y el raciocinio.

Juicio. El juicio significa una posición del sujeto frente a algo. Tiene lugar mediante el asentimiento a una representación. El asentimiento testifica la persuasión de que algo es realmente tal como yo me lo represento. Supuesto que el juicio es el portador de la verdad, podría uno pensar que para el estoico depende propiamente del sujeto (por su especial intervención voluntaria en el asentimiento) el que tal cosa sea verdadera o falsa. Y sin embargo no es así. Sin duda es el asentimiento el que hace que el juicio realmente se dé, pero la decisión sobre lo verdadero o lo falso no está en función de la voluntad que pone el asentimiento, sino en la diversidad del mismo contenido de representación. Si se conforma con la realidad, el juicio es verdadero; falso, en caso contrario. Al dividir los juicios siguen casi el mismo camino que Aristóteles, sólo que amplían al cuadro de clasificación, al distinguir entre juicios simples y compuestos, y al dividir estos últimos, a su vez, en copulativos, disyuntivos e hipotéticos.

Concepto. El juicio se compone de conceptos. En esto la Estoa también sigue a Aristóteles, pero lo completa en ocasiones con ciertos toques de mayor precisión. En Aristóteles el concepto está mirado desde el lenguaje, desde la palabra. Ahora se distingue bien, por un lado, la palabra como simple signo; por otro, el concepto como contenido mental significado por la palabra, y finalmente, el objeto a que hacen referencia palabra y concepto. Más tarde se traducirá *terminus*, *ratio*, *res*. De lo primero se ocupa la gramática; de lo segundo, la lógica o dialéctica; de lo tercero, la metafísica.

En la Estoa se entienden por conceptos universales las mismas representaciones (fantasías) transformadas. Son generalizaciones artificialmente conseguidas por el estilo de los tipos medios (medias

resultantes de escalas variables entre ciertos límites). No son tampoco cosas traídas de las nubes, fruto de pura imaginación; el propio objeto correspondiente a ellas es tan sólo algo del orden de la fantasía, no un ser real en el sentido del platonismo. Al igual que los cínicos, los estoicos tienen también por cierto que sólo a la representación concreta y singular responde un objeto real, y en ello vemos un nuevo rasgo de afinidad con el cinismo. Semejante posición es consecuente para una mentalidad sensista y expresa una parte de la verdad que Berkeley hará valer en la Edad Moderna en su diatriba contra las representaciones universales de Locke.

Entre los conceptos hay algunos que se producen como por sí mismos. Son aquellos que se encuentran universalmente en todos los entendimientos (κοιναὶ ἔννοιαί , *notiones communes*), y son fundamentales, es decir, se presuponen para todo otro conocimiento y por ello se llaman preconceptos (*prolepsis*). A estos conceptos prolépticos se les asigna casi el mismo valor de conocimiento cierto que a los catalépticos. Una vez adquiridos todos ellos, lo que tiene lugar a los siete años, el espíritu llega a su punto de madurez. Pero no le basta esto. El logos individual, alcanzado el grado elemental de plenitud, se cobija entonces bajo los trazos fundamentales del logos universal o razón del mundo; y como ésta tiene la función de informar la materia del cosmos, nuestro logos queda así capacitado para comprender el mundo. Sobre este fundamento se asienta el argumento del *consensos omnium*, tan enaltecido por Cicerón, y no parece descaminado pensar que el dictamen del derecho canónico de que el hombre alcanza su uso de razón a los siete años tiene su conexión con la doctrina estoica.

Raciocinio. Actualmente estamos en situación de reconocer mejor los méritos de la Estoa en lo que respecta a la teoría del raciocinio, corrigiendo en esto el juicio negativo de Prantl. Según los esquemas de Teofrasto y Eudemo, las formas aristotélicas del raciocinio ahora se completan con el raciocinio disyuntivo e hipotético. No sólo se ha aportado con ello una descripción más completa de las formas del espíritu; detrás de esta innovación tenemos las bases para una lógica elemental de predicación de tipo formalístico. Con la clasificación de los posibles enunciados condicionales, desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, se nos dan

las fórmulas que, llenándolas nosotros de contenidos variables, nos permiten, sin más, caracterizar de antemano una afirmación como verdadera o como falsa. Es un aspecto formalista interesante que no puede menos de traernos al pensamiento la moderna logística, donde también, de un modo curioso, se dan la mano un extremo formalismo lógico con una concepción epistemológica sensista-positivista. La lógica estoica es tributaria de la megárica, de modo que hoy se habla de una lógica megárico-estoica. Podría todavía tener enlaces con las últimas obras del *Organon* aristotélico, donde se introduce una axiomatización de la silogística. Por otra parte la lógica estoica también ha sido frecuentemente «aristotelizada», según una interpretación de Aristóteles recortada a la medida de la lógica tradicional. Peirce y Lukasiewicz son los que han descubierto el carácter específico de la lógica estoica.

Bibliografía

J. M. BOCHEńSKI, *Historia de la lógica formal*, trad. de M. Bravo Lozano, Madrid, Gredos, 1986; E. ELORDUY, «La lógica de la Estoa», en *Revista de Filosofía* 3, 1944, págs. 7-65, 222-265; W. y M. KNEALE, *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1980, págs. 107-167; B. MATES, *Lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos, 1985; H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik*, Berlín, Springer, 1961 (hay un *Abriss* en ingl., fr. e it.).

B. Física

La física estoica trata de las grandes cuestiones metafísicas. Dos rasgos son característicos: el materialismo y el panteísmo.

Interpretación del ser: materialismo

El materialismo se nos descubre cuando el estoico nos da el sentido del ser. Después de conocer su teoría epistemológica imbuida de sensismo, no nos extrañará que a la pregunta sobre la esencia del ser nos dé como respuesta que realidad es tanto como corporeidad. Lo extenso es la esencia subyacente a todo ser: οὐσία es ὑποκειμένον, y esto es ὕλη. De nuevo se delata aquí la ascendencia doctrinal cínica de Zenón. Pero no se agota ciertamente con la extensión la totalidad de la esencia del ser. Posee aún otro componente. El ser es también fuerza, energía. Así lo reconocen los estoicos. Pero la fuerza es para ellos aquella fuerza viva que se da allí donde hay respiración, hálito (πνεῦμα), calor y fuego (πῦρ); donde la vida no está extinguida como en los cuerpos muertos, sino que posee su característica tensión (τόνος), su vigor dinámico. El concepto de fuerza introduce, pues, una interpretación hilozoísta del ser. Base de esta interpretación ha sido una simple observación del fenómeno de la vida. Fuerza se da para los estoicos siempre que hay respiración, calor y tensión. Pero la Estoa no introduce con su concepto de fuerza una cesura en el ser, tomando como línea divisoria la vida: ser vivo y ser no vivo, tal como acaecía en Aristóteles. No hay propiamente estratos de ser incomunicables e infranqueables entre sí; la fuerza se encuentra derramada por dondequiera y sólo es en grado variable participada en los diversos sectores del ser; y eso es lo que divide a unos de otros. En la naturaleza anorgánica el «pneuma» está allí simplemente; en las plantas alcanza el grado del crecimiento, la vegetación; en el reino animal se muestra como alma y finalmente en el hombre como razón. En el fondo todo está penetrado de πνεῦμα, que constituye el otro lado de lo corpóreo (junto a la materia, extensión). Así el ser tiene un carácter monístico. Todo es materia y todo es también fuerza vital.

Último sentido del ser: panteísmo

Razón del mundo inmanente. El panteísmo lo encontramos al calar en las últimas profundidades y último fundamento del ser. El estoico se plantea el problema del fundamento último del ser, pero rehúye instintivamente el trascender este mismo ser al buscar tal fundamento. «Locura insigne sería —dice Plinio (*Nat. hist*. II, 1)— querer desplazarse del mundo y tratar de estudiar el cosmos desde fuera, cabalmente como si todo lo que hay dentro de él nos fuera ya perfectamente conocido». El fundamento del mundo está en él mismo. El mundo es eterno, inabarcable y tan infinito que se basta a sí mismo para explicarse. Los estoicos tienen, pues, un principio de explicación del mundo y de los procesos cósmicos, pero ese principio es inmanente al mundo. Es la fuerza primitiva de él, latente o manifiesta, que también se designa con los nombres de fuego primitivo, pneuma primitivo, alma del mundo, e igualmente se concibe como razón del mundo (λόγος), ley del mundo, ley cósmica (νόμος , *lex naturalis*), providencia (πρόνοια) y destino (εἱμαρμένη , *fatum*). Mediante ella, la materia adquiere forma, y el movimiento entra en juego en el mundo según normas y leyes. La razón del mundo contiene en sí las ideas eternas de todo cuanto ha de acontecer, en forma que dichas ideas son, dentro de la razón cósmica, como las semillas de todo el porvenir (λόγοι σπερματικοί , *rationes seminales*). De ahí proviene en el acontecer mundano total un riguroso orden, hasta incluso en la forma culminante de un retorno periódico de todas las cosas. El acontecer efectivamente se desarrolla, según los estoicos, con arreglo a grandes ciclos cósmicos que retornan incesantemente. La razón del mundo, por medio de sus contenidos ideales, da contorno y forma a las cosas y a todo el proceso cósmico. Al término de un periodo cósmico, una universal conflagración pondrá fin a todo lo acaecido y lo resolverá en una gigantesca masa de vapor ígneo, volviéndolo todo al primitivo fuego, del que de nuevo todo comenzará otra vez a brotar. «Entonces, bajo idéntica posición de las estrellas en el firmamento, se darán de nuevo un Sócrates y un Platón, y cada uno de los hombres aparecerá de nuevo rodeado del mismo círculo de

amigos y conciudadanos… Y tal restauración universal (ἀποκατάστασις τοῦ παντός) no se dará una sola vez, sino muchas veces, infinitas veces, e inacabablemente se repetirá lo mismo» (Arnim, II, 190).

La razón del mundo y la providencia que intervienen en este proceso no son las ideas y el querer de un espíritu personal, libre, sino sólo el orden interno de formación y de movimiento que late en la materia misma; la infinita serie concatenada de causas (*series implexa causarum*). La materia es lo último. La Estoa es un materialismo.

Rationes seminales. También las *rationes seminales* son causas materiales, no ideas. Los estoicos han conservado tan sólo la palabra. El sentido, en cambio, es diverso. Las auténticas ideas se ciernen como un fin ulterior, presiden, aun como algo futuro, el proceso de la evolución y ésta se orienta hacia aquéllas. La materia anhela la forma, como dice Aristóteles. Las *rationes seminales* estoicas, en cambio, están al comienzo del proceso evolutivo. No son un τέλος ideal, sino simplemente causas físicas de orden material dentro de una serie general de causas, a la manera que en el orden biológico una disposición natural es una causa física. Esa disposición biológica parece haber ofrecido a la Estoa el esquema intuitivo originario para su concepción del λόγος σπερματικός. Es en todo caso de gran peso la explicación que nos dan Aecio y Sexto Empírico de que todas las causas de los estoicos son de naturaleza material y corpórea (Arnim, II, 119, 18-25). Y particularmente significativas son también las palabras de Critolao, que nos asegura que la εἱμαρμένη interviene sin dirección y sin τέλος (ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος). La disposición o condición natural de los estoicos es, pues, algo muy distinto de la disposición natural de Aristóteles. Éste concibe la naturaleza ideal como un τέλος ideal; aquéllos conciben las disposiciones biológicas como una mera causalidad física. Tomar la naturaleza, principio ético de Aristóteles, en el sentido de una condición o disposición biológica no sólo es modernizar anacrónicamente a Aristóteles (W. Jaeger), sino que delata asimismo un resabio de la Estoa y de su concepción de las *rationes seminales*.

Teogonía como cosmogonía. Cuando a aquella fuerza primitiva se la designa como Zeus y se la llama divina, habrá que entenderlo en el contexto total de la doctrina estoica. Dios, razón, hado y naturaleza son lo mismo, se nos dice expresamente (Arnim, II, 273, 25; 179, 35; 28, 22). Si, consecuentemente con la doctrina de los ciclos cósmicos, se nos dice: «Zeus crece hasta consumar de nuevo en sí todas las cosas» (Arnim, II, 185, 44), en estas palabras, que suenan a teogonía, tenemos en realidad una cosmogonía. Los estoicos no son teístas, sino panteístas. Si el mundo se funda a sí mismo, si es «autárquico», llena el puesto de Dios, y él mismo es Dios.

Religiosidad estoica

No obstante esta inversión del *fanum* en*profanum*, la religiosidad estoica es un sentimiento auténtico, cálido y profundo, como podemos rastrear sin género de duda por los himnos estoicos a Zeus que nos han sido conservados. Eduard Norden llama antigua doxología al himno de alabanza al Dios-todo que comienza con las solemnes palabras: «Es justo que a este cosmos y a lo que por otro nombre llamamos cielo, por cuya rotación tiene el todo su existencia viva, lo tengamos por dios, por eterno, por santo, inabarcable, jamás nacido, jamás muerto […]». Los numerosos términos personales que en estos himnos se aplican a la divinidad y provienen principalmente de la mitología de Homero no son sin embargo más que metáforas, y no pueden quitarnos el convencimiento de que el sentimiento religioso del estoico es un sentimiento a ras de lo natural; pues su dios no va más allá de ser el todo. La misma expresión que cita san Pablo en su discurso (Hch 17, 28), tiene un originario sentido panteístico.

Antecedentes e influjos históricos

Al pronto se advierte en la física estoica que esta escuela tiene detrás de sí una larga tradición filosófica, a la que ha utilizado en gran escala. Los influjos doctrinales afluyen a ella desde muy diversas direcciones. La posición fundamental materialista es de ascendencia cínica. De Heráclito proviene su especulación sobre la razón del mundo y la ley cósmica, así como sobre el fuego primitivo universal. La idea de los ciclos cósmicos viene también de Heráclito y de los pitagóricos. El concepto de *rationes seminales* hay que entroncarlo con el mundo ideal de Platón, no menos que con el mundo de la forma aristotélica. Pero la Estoa ha transformado con una tenaz consecuencia el sentido de aquellos términos antiguos para adaptarlos al propio sistema. Se ha echado en cara a Zenón que para repetir conceptos y doctrinas de los anteriores no valía la pena fundar una nueva escuela propia. Quien no mira más que las palabras de la Estoa podría sentirse efectivamente inclinado a pensar así. Quien ahonda, empero, en sus concepciones fundamentales advierte en seguida también aquí que aun utilizando dos las mismas palabras, muy diverso es el verdadero fondo que en uno y otro se esconde.

Bibliografía

A. A. LONG, *Filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. de P. Jordan de Urries, Madrid, Revista de Occidente, 1977; A. A. LONG y D. N. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París, Les Belles Lettres, 1939 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965); M. POHLENZ, «Kleanthes' Zeushymnos», en *Hermes* 75, 1940, págs. 117-123; H. SIMON y M. SIMON, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlín, Aufbau-Verl., 1956.

C. ÉTICA

La ética es lo que ha hecho más célebre históricamente a la Estoa. Su filosofía se convirtió, merced a la ética, en una concepción del mundo, cuya eficacia se hizo sentir en extensión y profundidad. Pero la ética estoica presupone una serie de ideas sobre la vida anímica del hombre que rebasan el simple marco de una psicología, para constituir las bases antropológicas y dogmáticas de la moral estoica. Por ello habremos de dar unas breves nociones sobre este punto.

Vida anímica del hombre

Concepto y esencia del alma. El hombre no es sólo cuerpo; tiene también alma. Pero la palabra «alma» puede tener varias significaciones. Puede entenderse por alma aquello que da al hombre movimiento propio y con ello la vida. El alma también puede entenderse como uno de los miembros de la tripartición cuerpo-alma-razón (φύσις, ψυχή = πνευμάτιον, λόγος = πνεμονικόν), que corresponde sensiblemente a la distinción platónico-aristotélica de las potencias anímicas en vegetativas, sensitivas y racionales. «Alma» también puede significar «la parte rectora del alma», la razón. Y finalmente puede ser un nombre complexivo para designar estas funciones en su totalidad y en su compleja interacción. Pero en todo caso el alma es πνεῦμα y, como tal, ha de considerarse como una agregación de fuego y aire. Y por lo tanto es un cuerpo, como Zenón y Cleantes afirman de común acuerdo (Arnim, I, 38, 14; 117, 14). Sin embargo, no se la localiza en ninguna parte determinada del cuerpo, sino que se compenetra con todo él y sólo por excepción se dice que está en el corazón, o, en cuanto alma racional, en la cabeza. Así pues, en la Estoa reina la misma vacilación en este punto que advertimos ya en Platón y en Aristóteles. Unas veces, material; otras, inmaterial; por un lado, algo sensible; por otro, espíritu. Unas veces se la divide en partes, otras se la concibe como una unidad; por un lado es esencialmente distinta del cuerpo; por otro es el principio de vida del cuerpo y, por tanto, forma una unidad viviente con él. Como en Platón y Aristóteles en la Estoa se piensa también, y esto es fundamental para toda concepción ética, que el alma «racional» es la que ha de regir en el hombre. De ahí su nombre de «alma rectora» (πνεμονικόν).

Instintos y afectos. El punto nuclear de la antropología estoica lo constituye la doctrina sobre los instintos (*impetus*). El impulso natural o instinto (ὁρμή) pertenece de por sí al alma sensitiva. Pero en él influyen juntamente cuerpo, sensibilidad y razón. A partir del cuerpo, mediante las impresiones

sensibles, el hombre recibe representaciones que desatan, automática y espontáneamente, los movimientos instintivos.

Afectos innobles. Por ello, el instinto es un padecer, un estar afectado, es decir, un afecto o pasión πάθος. Hablando con precisión, sólo el instinto desorbitado es un afecto. El desorden del instinto proviene de que la razón no lo acompaña ni lo domina, pero en algún modo la razón es cómplice y partícipe del afecto; más aún, el estoico se representa muchas veces la intervención de ella con tal relieve que llega a tener a los afectos por juicios. Zenón derivaba los afectos de los juicios, Crisipo los identificaba. Si el alma racional logra tener firmes las riendas del apetito y el instinto, de modo que los movimientos de nuestra alma, que entran en juego con el instinto, resultan ordenados y el hombre se hace con ello una imagen del macrocosmos, un microcosmos regido por la razón exactamente como aquél, tenemos entonces la «voluntad», que es siempre un apetito racional. Esta concepción ha pasado a toda la Edad Media y el mismo Kant distinguirá en este sentido una facultad apetitiva inferior, que es sólo un ser afectado, y una facultad apetitiva superior, la razón práctica que se determina a sí misma. Pero muchísimas veces la parte rectora del alma falla y el apetito queda abandonado a sí mismo. Tenemos entonces lo contrario de la razón, la ilusión, que es siempre falsa representación, falsedad. Dolor, temor, deseo y placer son las típicas formas de la ilusión, «contorsiones de la razón». Con el sentido práctico que caracteriza siempre al estoico, éste comprendió que la inmediata e irreflexiva impresión es la que lleva a tal juicio erróneo y, por ello, definió la pasión como ilusión espontánea. El dolor, por ejemplo, es una ilusión espontánea sobre la presencia de un mal; el placer, sobre la presencia de un bien. Nuestra actitud humana habría de consistir en hacer saltar el estrecho cerco del momento y aliarnos con la verdad objetiva, para hacerla triunfar. Porque, efectivamente, nuestro πνεμονικόν es siempre libre; puede consentir y no consentir. La razón saldrá airosa de este cometido por dos caminos. Por de pronto ganar tiempo, dejando que calle la momentánea ilusión, con lo que se le quita fuerza. «El mejor remedio de la ira es la dilación» (Séneca, *De ira*, II, 29). Y entonces, lo segundo, desenmascarar la vana ilusión, poniendo en claro el punto real

de la verdad. Dichas ilusiones no son, en efecto, más que juicios de afecto, como hoy diríamos. «Borra la fantasía», amonesta Marco Aurelio (VII, 29). Así recobramos la quietud del corazón. El estoico, por lo que toca al mal físico y al dolor en el mundo, está persuadido de que son únicamente nuestros prejuicios y nuestras imaginaciones los que nos roban la quietud del espíritu. «No son las cosas las que turban al hombre, sino las opiniones que tenemos sobre las cosas. No es la muerte misma lo terrible, no le pareció así a Sócrates, sino nuestra idea de la muerte» (Epicteto, *Ench*. 5). El sabio se levanta sobre todo esto. En él manda exclusivamente la razón, y la razón hace al hombre independiente, libre, afincado en la realidad y en la verdad.

El valor y eficacia vital de tales concepciones salta a la vista. Son filosofía imperecedera. Cuando hoy amonestamos al hombre dominado por la pasión a que «sea racional», pervive en nuestro lenguaje algo de la antigua psicología estoica.

Afectos nobles. Frente a los afectos del orden de la pasión están los afectos nobles: frente al deseo incontrolado, la voluntad recta, que puede ser benevolencia o aquiescencia; frente al temor, la circunspección, que se divide en reverencia y castidad; y frente al placer, la alegría pura, que se alimenta de la conciencia de una vida virtuosa. Se adivina en seguida, al recorrer esta división, en qué alto grado la psicología estoica está guiada por intereses éticos. Se presenta formalmente como una teoría de las virtudes. Parecida cosa tendremos en Spinoza, que entenderá los afectos enteramente en el sentido de los estoicos, los tratará de curar al estilo de aquéllos e igualmente contrapondrá a los malos afectos los nobles, sus «afectos activos».

Inmortalidad del alma. La filosofía anterior, cuya concepción del hombre explotan los estoicos, incluía en este contexto la cuestión de la inmortalidad del alma. Al menos la parte racional del alma aparecía siempre como algo divino y eterno. Consecuente con su materialismo, la Estoa ha de echar por otra vía. Para Zenón la parte más crasa de la materia que constituye el alma es perecedera, en cambio la razón, como la porción más sutil de la materia,

sería inmortal. Parecidamente Cleantes y Crisipo, mientras Panecio tiene el alma toda, sin limitación, por mortal. En Epicteto y Marco Aurelio no hay una inmortalidad individual. Contrariamente, Posidonio hace suyas, y esto es típico para caracterizar el sincretismo que parcialmente existe ya en la Estoa, las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma, y en Séneca llega a ser esto justamente un dogma fundamental de su doctrina. Emplea expresiones que casi suenan a cristianas. «Íntegro se fue (tu hijo) y, sin dejar nada en la tierra, huyó todo entero; y después de detenerse breve tiempo encima de nosotros mientras se expurga y sacude de sí los vicios pegadizos y la herrumbre inherente a toda vida mortal, encumbrado a las alturas, vuela entre las almas felices, y lo recibe el cortejo sacro, los Escipiones y Catones […]» (*Ad Marciam*, 25). Sus ideas sobre la inmortalidad del alma han sido citadas repetidas veces por los Padres de la Iglesia.

Desde este fondo general antropológico se perfila ahora con nitidez la auténtica ética estoica.

Problema de los principios éticos

Fórmulas teleológicas. El primer problema es el de los principios de la ética. ¿En qué consiste el bien moral? Cleantes acuñó el concepto básico del «vivir conforme a la naturaleza» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Se expresaba comúnmente con esta norma un fin y orientación de la vida (τέλος , *finis*). Otra fórmula rezaba así: bueno es lo conveniente, o lo que es justo y debido (καθήκον , *officium*). Por ser el hombre un ser racional, lo καθᾶκον viene a concretarse en «una conducta a tono con la naturaleza racional del hombre y fundada en ella». Estas y parecidas expresiones: la virtud es la recta razón (ὀρθός λόγος , *ratio recta*), o la virtud está en la inteligencia, en el juicio recto, no son, con todo, más que vacías determinaciones formales, que no se llenarán de un contenido real mientras no sepamos en concreto cuál es la esencia de la naturaleza del hombre y qué es lo que constituye la recta razón.

Οἰκείωσις. No se ocultaba la dificultad de este problema y se recurrió para resolverlo a lo que se manifiesta como los bienes primordiales de la naturaleza (πρῶτα κατὰ φύσιν). Éstos se dedujeron del concepto de οἰκείωσις, al que Zenón dio su sello peculiarísimo, que se transmitió fielmente a toda la Estoa. Lo que de ello nos informa Teofrasto nos lo hace vislumbrar, pero no nos dice lo esencial, a saber, su matiz naturalístico. Lo fundamental de este concepto de οἰκείωσις es la tendencia a deducir las normas éticas de un originario y primitivo instinto de la naturaleza humana, a saber, de la reversión hacia el propio yo que es inherente a la percepción sensible. En esta autopercepción, que se explaya en una autorrelación, sentimos experimentalmente al yo como «algo perteneciente a nosotros». Desde aquí se extiende la οἰκείωσις a los allegados y familiares, a la comunidad política y, finalmente, a toda la humanidad; en general, a todo lo que sostiene y ampara al yo en su sentido individual y en su expansión social; lo que impulsa lo útil y aleja lo nocivo a él. Οἰκείωσις es, por tanto, apropiación. Aun con esta fundamentación, al parecer más concreta, de la

ética y de sus valores, la Estoa contrae siempre el τέλος al logos, de forma que, aun desde este punto, el cuadro queda sin llenar con el deseado ideal. Una cosa queda en todo caso clara; la naturaleza humana de la que habla la Estoa no es ya aquel οἰκείον del que hablaba la ética platónica; tampoco es la naturaleza humana aristotélica, que es igualmente una naturaleza idealizada, sino que, tal como se deduce claramente de la οἰκείωσις, que se revela de modo instintivo en la autopercepción sensible, es la naturaleza humana naturalísticamente entendida. En el periodo de la Estoa posterior el autor del comentario al Teeteto pondrá de relieve que la οἰκείωσις, tan traída y llevada, es tan sólo algo físico, no un principio trascendente (5, 14; 5, 36). También el concepto de καθήκον apunta a una fundamentación naturalística de la naturaleza humana; puesto que también se da para los animales y aun para las plantas (Diόg. Laert. VII, 107).

Los fundamentos de la moral se hacen, pues, radicar en el ser, pero entendido este ser en el sentido de un realismo sensista e ingenuo. El hecho de que posteriormente, a lo largo de toda la Edad Media, y aun hasta los tiempos modernos, la ética se construya sobre el ser o sobre la naturaleza, tal como aparece sobre todo en el *De consolatione philosophiae* de Boecio, de donde se proyecta su influencia a lo largo de todo el Medievo, no hay que mirarlo sólo como influjo aristotélico, sino tanto y aun más como estoico. Hay que fijar en la ética las relaciones entre Estoa y Peripato, de modo parecido a como apuntamos en la teoría epistemológica (*cf.* pág. 267).

Κατόρθωμα *y deber*. Un concepto hemos de registrar, sin embargo, que rebasa los límites fijados de una fundamentación de la moralidad puramente naturalista, a saber, el concepto del obrar entera y absolutamente recto, moral (κατόρθωμα). En él se ilumina con especial nitidez y pureza la idea del deber que ya se encerraba en el καθήκον. El que obra lo que tomado en sí es recto, pero de modo que tal rectitud es un resultado casual o bien consecuencia de una natural inclinación, no ha llegado con ello a la moralidad plena. Sólo la posee con perfección quien hace el bien formalmente bajo la idea de lo debido, por el deber mismo. Se acerca uno así al carácter normativo ideal de lo ético. Es lo que ha valorado Kant en la

ética estoica, y por lo que tradicionalmente la moral estoica se ha mirado como ética del deber, si bien no es exacto llamarla simplemente ética del deber, pues el καθήκον del que emana el concepto de κατόρθωμα, implica una fundamental concepción basada en el ser, sin inducir en manera alguna aquella oposición entre ser y valor que es característica en la ética moderna, y que ha abierto, desde Kant, un abismo entre la razón teorética y la razón práctica, asignando a la primera el ser y a la segunda el deber ser y el valor. Por ello la ética estoica es fundamentalmente una ética del ser, bien que acentúe con especial ahínco el momento del deber, como se suele decir, o dicho aún con más exactitud, el momento de la intención orientada a la norma del ser; pues una ética de la intención puede muy bien ser también una ética del ser.

Más aún que en la teoría, la auténtica profundidad moral de la ética estoica se revela en sus prescripciones prácticas. Cuando oímos a Séneca decir: «Tienes que vivir para otro si quieres vivir para ti mismo» (Ep. 48, 2); o a Epicteto: «Por mejor tengo lo que a Dios agrada que lo que me agrada a mí; a él me he de entregar como siervo y servidor; a una iré con él en el pensar y en el desear» (*Diss*. IV, 5); y a Marco Aurelio: «Todo se me acomoda lo que a ti se acomoda. ¡Oh Cosmos! nada me llega tarde, nada demasiado pronto si llega a punto para ti» (IV, 23); sentimos que se formula aquí una auténtica entrega moral.

Derecho natural y humanidad. Uno de los frutos más nobles de la moral estoica es el concepto de derecho natural y el ideal de la humanidad a él vinculado. El derecho positivo, el creado por los Estados y gobiernos no es el único ni es omnipotente.

Ley divina. Su validez descansa más bien en un derecho, en una ley no escrita, que es eterna y que sirve al mismo tiempo de medida y de pauta para todos los derechos positivos; es el derecho natural, que no es otra cosa que la ley cósmica universal identificada con la razón del mundo. Esta persuasión es uno de los inconmovibles dogmas del estoicismo. Cicerón y Filodemo expresan de manera parecida lo que ya los fundadores de la escuela habían asentado, concretamente Zenón con su principio: «La ley

natural es una ley divina y posee, como tal, la fuerza de regular y medir lo que es justo y lo que es injusto» (Arnim, I, 42, 35), y Crisipo: «A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz» (Arnim, II, 315, 8s). Detrás está también Heráclito con su sentencia: «Todas las leyes humanas se alimentan de la única ley divina» (frag. 114). Hay que incluirlos en la serie igualmente a Platón, con su mundo ideal, y a Aristóteles. Este último distingue expresamente el derecho natural del derecho positivo y cita, para mostrar su fuerza y validez eterna, el verso de Antígona: «No vale esto para hoy o sólo para mañana, sino que siempre vive y nadie sabe desde dónde y cuándo vino» (1373b 12). Por ello el estoico opina que el derecho y la ley natural por sí mismos se muestran al hombre. Se nos dan con la razón como tal. Basta poseer razón para tener ya un saber o conciencia moral de lo que es justo y de lo que no lo es. «Al que le ha cabido en suerte por naturaleza tener razón, también se le ha dado tener recta razón; y con ello la ley […] y si la ley, también lo justo» (Arnim, III, 78, 27).

Ley de la razón. El derecho natural descansa esencialmente sobre el concepto de la razón-todo, o razón común (κοινὸς λόγος). Por participar todos los hombres de ella, todos son iguales, todos tienen los mismos derechos y así, conforme a esto, han de conducirse. Todos somos hermanos y tenemos igualmente a Dios por padre, dice Epicteto (*Diss*. I, 13). La patria del estoico es todo el mundo. Se siente cosmopolita. Por ello la Estoa obliga a sus seguidores a un amor universal a los hombres, a un universal sentimiento de beneficencia, clemencia y mansedumbre. Séneca hará de cada una de estas virtudes el título y tema de otros tantos escritos, y Marco Aurelio exhortará una y otra vez a pensar y comportarse de un modo humano. Esta igualdad de derechos se pregona aun respecto de otros pueblos, respecto de los esclavos, de las mujeres y de los menores de edad, sectores de la sociedad que quedaban muy postergados en el derecho romano.

Estoa y derecho romano. Desde el momento en que el estoicismo se aclimata en el mundo romano, las ideas jurídicas evolucionan lentamente en

este sentido. Juristas como Gayo, Ulpiano y Marciano introducen las normas del derecho natural en sus doctrinas jurídicas y consideran justamente a aquéllas como las líneas ideales orientadoras para la interpretación del derecho y de la ley positiva. El derecho natural es particularmente proclamado fundamento del derecho de gentes. Y una serie de emperadores imbuidos del sentido estoico sacarán de las concepciones estoicas del derecho numerosas consecuencias concretas. La mujer era en un principio incapaz de derechos en el derecho romano; Augusto levantará, al menos a las viudas con muchos hijos, esa minoridad y tutela. Los esclavos se consideraban primitivamente como mero instrumento; bajo Nerón se dieron leyes de policía que los amparaban contra los modos inhumanos de sus señores. Adriano dicta penas contra la muerte de un esclavo ocasionada por su señor. Antonino Pío les concede el derecho de buscar asilo en los altares de los dioses. Marco Aurelio prohíbe la lucha de gladiadores. En el siglo IIId. C. los esclavos del Estado pueden ya disponer testamentariamente de la mitad de sus bienes. Y en el siglo IV el esclavo podrá incluso querellarse con su señor. La idea de un derecho general vinculado a la naturaleza humana había ido ennobleciendo paulatinamente la vida en amplios sectores. Por todo ello podemos calificar de humanístico el concepto de derecho natural del estoicismo.

Estoa y cristianismo. Consecuentemente se incluían también las relaciones del hombre con la divinidad en el orden mismo de las prescripciones naturales del derecho, de la ley natural. Uno y mismo es el logos universal, cósmico, que une a Dios y al hombre. En cambio, el animal no es sujeto de derecho, por no tener participación en el logos. Ambas concepciones perviven posteriormente en las formulaciones de la moral cristiana, como, hablando en general, se puede decir que el *ethos* del deber, del derecho y de la humanidad constituye un plano en el que se encontraron Estoa y cristianismo, de forma que los santos Padres pudieron ir en esto a una con las doctrinas estoicas, utilizándolas en amplia medida, citándolas expresamente dado el caso. A tal grado se llevó la conciencia de esta afinidad espiritual, que pudo crearse la leyenda de un epistolario directo entre Séneca y san Pablo, leyenda continuada y creída en la Edad Media.

Eudemonía. En una vida conforme con la ley y la razón el hombre encuentra su felicidad. También la moral estoica se viste con el ropaje de una terminología eudemonística; decimos ropaje porque el contenido de esta moral lo es todo menos eudemonismo. La auténtica y única felicidad se busca y se pone en la virtud. Y virtud es fidelidad a la ley, conciencia del deber, señorío de sí y abnegación, sostenido rigor y dureza contra sí mismo. En tal tesitura moral queda menguado espacio para la inclinación y el apetito, para el gusto o placer; queda eliminada toda especulación con lo útil y cómodo. La οἰκείωσις, elemento básico de la ética estoica, sumerge al hombre en su interior. De allí ha de deducir los ideales y objetivos de su vivir. Y consiguientemente no se tienen en cuenta sino el hombre interior y sus relaciones con la ley eterna. Con ello el hombre tiene bastante y se basta a sí mismo. Igual que el cínico, el estoico proclama el ideal de la autarquía. Los bienes externos y, por igual razón, los males externos físicos, carecen de importancia (ἀδιάφορα). Honor y desprecio, placer y dolor, riqueza y pobreza, salud y enfermedad, incluso vida y muerte, son cosas indiferentes. Tan sólo la imaginación del hombre y los prejuicios que tiene sobre estas cosas hacen que le aparezcan como pares antitéticos de valor y antivalor; en realidad no lo son. El virtuoso puede pasarse sin ello, puede renunciar aun a la vida, y de hecho más de una vez el estoico se ha resuelto a ello. De modo enteramente opuesto al epicureísmo el hombre mira aquí el ideal de su vida. No es el placer el que traza el itinerario al hombre, sino el sentido del orden de la naturaleza. Si el placer fuera el motor de nuestro obrar y omitir, objetan los estoicos a los epicúreos, los niños jamás aprenderían a andar, porque siempre al comenzar tienen sus caídas y se hacen daño. No los mueve, pues, el impulso del placer. Los estoicos también se distinguen de Aristóteles; éste rechazó igualmente el placer como principio de la moralidad y lo miró sólo como un acompañante natural del bien y de la vida; con todo, le reconoció como tal sus derechos y funciones, y en definitiva quedaban los bienes externos incluidos en el complejo de la εὐδαιμονία. Los estoicos son más rigurosos. La virtud no necesita del placer ni como mero acompañante. El virtuoso es feliz aun sin él.

Doctrina práctica de la virtud

El estoicismo tiene conciencia de que la teoría sola no basta. Los estoicos zahieren a los peripatéticos por haber colocado la vida contemplativa por encima del obrar práctico. Consecuentes con esto, los estoicos no se contentan con solventar especulativamente el problema del principio de la moralidad; insisten tanto y más en la doctrina práctica de la virtud. Dos exigencias fundamentales se ponen en este terreno de relieve.

Vita activa. El hombre de voluntad. La primera exigencia se orienta hacia una vida de acción. El estoico es un hombre de voluntad. Ama el esfuerzo y la dura tensión del alma, la lucha, «la fortaleza socrática» y el trabajo (πόνος) de los cínicos. Se explica así que Diógenes y Hércules aparezcan continuamente exaltados como modelos de virtud. El camino de la virtud no es la ancha avenida de los cómodos, sino el estrecho sendero de los decididos. Aunque oigamos al estoico usar un lenguaje intelectualista al caracterizar y definir la virtud: la virtud es la recta razón; o: no hay propiamente sino una única virtud y ésta consiste en la inteligencia, prudencia (φρόνησις), etcétera; hay que decir que la esencia metafísica y la contemplación de ideales espirituales y fundamentos recónditos le interesa menos que al hombre superior del Peripato, y menos aún que al hombre de la Academia. Hay que distinguir una vez más aquí entre lo que se dice y lo que hay de realidad detrás de las palabras. A pesar de un lenguaje intelectualista la virtud no está intelectualizada. El estoico es realista y sabe bien lo que importa sobre todo en la vida práctica, a saber, plegarse fuertemente a las realidades y adoptar una actitud resuelta. «Aguanta y abstente» (ἀνέχου καὶ ἀπέχου , *sustine et abstine*), es la consigna de todo su ideal de virtud. Donde hay voluntad, hay siempre camino, podría también haber dicho. Efectivamente, «¿qué es lo que necesitamos? ¿Qué cosa lo pone todo en orden? La voluntad. ¿Qué es lo que salva al hombre del hambre, de la cadena, del abismo? La voluntad. ¿Hay algo más fuerte en el hombre?» (Epict. *Diss*. II, 17). La filosofía no

consiste en palabras y teorías, sino en vida y acción. «No has de decir que eres un filósofo ni has de ponerlo todo en discursear con tus conocidos sobre problemas de filosofía, sino haz lo que piden tus ideas. Al comer, por ejemplo, no te pongas a decir cómo se ha de comer, sino come como se ha de comer» (Epict. *Ench*. 46). Séneca da con estas palabras la receta concreta y práctica que condensa esta doctrina: «Quien ordinariamente está ocupado, no tiene tiempo para fruslerías e idioteces; el trabajo es el medio más seguro para expulsar el vicio de la ociosidad» (Ep. 56).

El hombre de carácter. Por ser hombre de voluntad el estoico también será un hombre de carácter. Aceptar lo que es secuela del propio ser y del propio obrar se considera siempre como uno de los más altos deberes. Ello ya aparece claro en la fórmula del ideal moral del fundador: «Vivir conformemente» (ὁμολογουμένως ζῆν). Los seguidores lo acentúan aún con más claridad: «Cuida ante todo de ser siempre igual a ti mismo» (Séneca, Ep. 35); «Seguir la senda rectilínea de la ley y marchar tras el dios que sigue la misma senda» (Marco Aurelio, X, 11). Justamente por ello, el estoico no quiere saber nada de arrepentimiento. «El sabio jamás se arrepiente de su acción; nunca cambia lo que ha hecho; jamás se echa atrás de su resolución tomada» (Séneca, *De benef*. IV, 34).

El hombre político. Las máximas posibilidades de una vida de acción se las ofrece al hombre la participación en la vida pública. El estoico, si quiere de veras practicar la virtud, no ha de permanecer en la soledad y el aislamiento; debe, al contrario, decidirse por una vida activa. En este punto piensa, por excepción, de modo distinto al cínico, que aun aquí quiere ser individualista; distintamente también del epicúreo, que sigue la norma suprema del «vive escondido». El estoico, en cambio, sabe que el hombre es un ser social, que si se busca a sí (integralmente a sí) ha de buscar también a los otros, porque es siempre el mismo logos el que incardina en sí mismo, con signo de apropiación e identidad, a él y a los demás hombres; por ello no se abroquela en la comodidad de un vivir privado, para sí, sino que toma parte en la vida pública y busca en ésta cumplir su deber. Testimonio autorizado, como ningún otro, de esta fundamental actitud

estoica lo tenemos en las palabras de Marco Aurelio: «A la mañana temprano —se dice a sí mismo el emperador estoico agobiado por los negocios y cuidados del gobierno—, al despertar fatigado, has de proponerte obrar como hombre; espabílate. ¿Y habré de sentirme malhumorado cuando voy a realizar aquello por lo que existo y para lo que he sido llamado a la existencia? ¿O acaso he sido creado para estarme en el lecho, a gusto y caliente? Pero esto es inadmisible. ¿Es que has sido hecho para gozar de lo agradable y no para trabajar y hacer algo? ¿No ves cómo las plantas, los gorriones, las hormigas, las arañas, las abejas, llevan a cabo la obra que les ha sido encomendada y de este modo contribuyen en su pequeña parte a efectuar un trozo del orden total del mundo? ¿Y tú no harás tu obra humana? ¿No te apresurarás a aquello que corresponde a tu naturaleza?» (*Medit.* V, 1). Por estas palabras del emperador vemos, sin necesidad de otro argumento, que la filosofía estoica es la filosofía adecuada a las realidades políticas de un imperio. Y no sólo para el Imperio romano. Todavía Federico de Prusia se entusiasma con estos hombres del derecho, de la acción, de la resolución y de la fidelidad, y hubiera querido hacer del *De officiis* de Cicerón, que es una refundición de la obra de Panecio sobre el deber, la base de enseñanza moral de su Estado.

Impasibilidad. La segunda exigencia, constantemente repetida, de la doctrina estoica de la virtud se contiene en la exhortación a la ἀπάθεια. Es el presupuesto de la primera. Para que no sea turbado ni entorpecido el camino de la virtud y del obrar conforme a naturaleza, los afectos se han de someter al silencio. El estoico no es un ser insensible que no sienta el halago del placer y la repugnancia de lo desagradable. Pero no se deja dominar por las pasiones. «Has de ser como una roca en la que se estrellan todas las olas. Ella está firme y el oleaje se amansa en su derredor» (*Medit.* IV, 49). Deseos, apetitos, ira, temor, no nos han de conmover, ni tampoco la compasión ni el arrepentimiento. Diga la última palabra la más alta potencia de nuestra alma, la razón, no cualquier afecto. «El primer precepto —dice Marco Aurelio— sea: no te dejes impresionar por nada», y da a renglón seguido la razón: «todo marcha en efecto según lo ha previsto la naturaleza del todo. Y en breve también serás tú un nadie que en ninguna

parte está, como tampoco son ya ahora Adriano o Augusto» (*Medit*. VIII, 5). El dirigir la mirada a lo grande y al todo hace también al hombre grande; el dirigirla a la ley y a la necesidad le hace fuerte e inconmovible. Es el ideal heroico de la ἀπάθεια estoica que Horacio perpetúa con trazos vigorosos en sus conocidos versos: «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae» (*Carm*. III, 3), y que Epicteto, en forma más simple y más cercana a la realidad de la vida, y por ello más eficaz, expresa así: «Piensa que te has de conducir en tu vida como en un convite. ¿Sabes qué has de hacer allí? ¿Te llega a ti algo de lo que se reparte? Extiende la mano y tómalo modestamente. ¿Pasó de largo? No quieras arrebatarlo. ¿Aún no ha llegado? No excites el apetito desde lejos con ansia baja; aguarda que llegue a ti. Condúcete así con los hijos; así con la mujer; así con los magistrados; así con las riquezas. Y así te harás digno de ser comensal de los dioses. Pero si aun a lo que se te concede y ofrece no echas mano, sino que lo dejas generosamente pasar, entonces no sólo serás comensal de los dioses, sino colega y copartícipe de su reino. Porque Diógenes y Hércules y otros semejantes obraron así fueron como dioses y por tales se los tenía» (*Ench*. 15). Con esta teoría de la ἀπάθεια los estoicos se discriminan esencialmente de los peripatéticos. Son más rigurosos. «Nuestros filósofos subyugan los afectos —dice Séneca—, los peripatéticos los moderan simplemente» (Ep. 116).

El sabio. El concepto que resume toda la teoría de la virtud es el ideal del sabio. El σοφός es ensalzado con grandilocuencia. Él es quien posee todas las virtudes y obra siempre rectamente. Es verdaderamente inconmovible y verdaderamente feliz. Es el único rico, libre y hermoso. Entre él y Zeus sólo hay la diferencia de que no es inmortal como el dios. Claro que se admite que el sabio es una *rara avis*, como el fénix que sólo aparece sobre la tierra cada 500 años. Como en las primitivas escuelas, ya desde Sócrates, también ahora los conceptos de sabiduría y de inteligencia se emplean para caracterizar la virtud y la intención virtuosa. Ello proviene del hecho de haberse vulgarizado en el lenguaje griego esa significación y también de que el orden moral es al mismo tiempo un orden de razón. Si la ley es de igual manera la norma del mundo y del hombre y coincide con la razón

cósmica, el todo-razón, es claro que quien obra conforme a la naturaleza obrará por ello mismo racional, inteligente y sabiamente. No hay que ver en ello necesariamente un intelectualismo, ni lo ha sido de hecho en la Estoa. Ya llamamos la atención sobre el significado de la voluntad en la conducta moral de la vida según los estoicos. Pero la mejor garantía de la objetividad de esta apreciación la tenemos en las palabras de Séneca: «¿Qué es la sabiduría? Estar siempre en un mismo querer y no querer» (Ep. 20). Con lo que otra vez tenemos que en filosofía no está la cosa en las palabras, sino en las ideas.

Destino y libertad

Libertad y causalidad. El sabio es a la par el hombre verdaderamente libre, decíamos hace poco. Tocamos con ello una de las más notables paradojas de los estoicos, que dio ya que discutir a los antiguos. Por un lado está la libertad sostenida a toda costa doctrinalmente. Se entiende la libertad del hombre interior, del hombre racional. Se ha asentado con toda precisión y firmeza. Todo lo que está en conexión con el mundo externo o con el cuerpo y con los afectos, esas dolencias del alma, significa una atadura contra la que el hombre nada puede. Sobre las representaciones, en cambio, podemos ejercer nuestro dominio. Necesitan de nuestro asentimiento (συγκατάθεσις), y éste está en nuestras manos (ἐφ᾿ ἡμῖν, Arnim, II, 283, 27). Merced a la συγκατάθεσις se da la posibilidad de nuestra libertad (προαίρεσις , *liberum arbitrium*). Por medio de ella puede uno aceptar o rechazar, decidirse por o contra la ley, por el bien o por el mal. Existen, en efecto, dos clases de causas; unas que están al principio de un proceso (προκαταρκτικά) y no importan sino un mero impulso externo; otras que determinan un proceso total y plenamente desde dentro de la propia esencia (αὐτοτελεῖς). A la última clase pertenece la συγκατάθεσις (Arnim, II, 291, 21s; 292, 1s). Por eso Marco Aurelio piensa: «El espíritu hace materia propia cuanto se le ofrece, como el fuego cuando se apodera del montón de leña, que ahogaría a una pequeña llama. Mas el brillante fuego asimila rápidamente lo que se le echa y lo devora dominador y se crece más y más» (*Medit*. IV, 1). Y Epicteto, más en particular, explica: «Los dioses nos han dado el poder de apetecer y de renunciar, de ir tras las cosas y de evitarlas, y en general el uso de nuestras ideas e imágenes, como lo que propiamente nos pertenece». Sobre ello podemos disponer, por oposición a todo lo corpóreo, en lo que no somos sino el juego indefenso de una necesidad (*Diss*. I, 1, 7-13). A la luz de estas expresiones, se ha hablado de una omnipotencia del espíritu en la Estoa (Barth).

El destino. Por otro lado está el destino. El estoico es fatalista. Y la omnipotencia del destino no se subraya con menos fuerza. El destino es «la ley del cosmos, según la cual todo lo que acaeció, acaeció; todo lo que acaece, acaece, y todo lo que está por acaecer, acaecerá» (Arnim, II, 264). Es la causa invencible, incontenible, inmutable (Arnim, II, 292, 15), es la misma serie de las causas (Arnim, II, 293, 22s; 305, 39); es la razón del mundo, el logos-todo (Arnim, II, 264, 18; 265, 27; 24, 31; 42, 24). Se trata siempre de lo mismo, ya se hable de una serie eterna de causas, o de una ley cósmica universal, o de una ley de la naturaleza, o del hado, o de la providencia, o de Zeus.

El conflicto. Y de ahí la dificultad insoluble, a saber, el conflicto entre la libertad y la necesidad. Basta recorrer con la vista el desarrollo de las fórmulas teleológicas estoicas para apreciar con claridad el problema. Zenón nos exhorta a vivir «conformemente», consecuentemente. Esto podría conciliarse aún con la libertad. Uno se fija libremente su norma de vida y se mantiene luego fiel a ella. Pero Cleantes añade ya precisando: vivir conforme y consecuentemente con la naturaleza. Si se entendiera aquí naturaleza como un término ideal en el sentido de una ética teleológica, al estilo de Aristóteles, aún se podría salvar la libertad. Pero lo conforme con la naturaleza de la Estoa está enlazado con el concepto de la οἰκείωσις, y esto responde a un impulso fundamental naturalístico, como ya vimos. Si tomamos a fondo la tercera formulación teleológica, la de Crisipo, para quien la naturaleza no es ya la naturaleza humana individual, sino la naturaleza universal total, que se identifica con la razón del mundo, porque fundamentalmente el espíritu individual está incluido en la razón total cósmica, que no es otra cosa que la ley del mundo, inmutable, eterna; entonces es el caso de preguntarnos qué lugar queda aquí todavía para la libertad. ¿Qué sentido tiene lo que nos dice Crisipo, que sólo en el mundo de lo corpóreo imperan la necesidad y el hado, mientras que el impulso para nuestras resoluciones emana de nuestra voluntad (Arnim, II, 294, 21), si nuestro logos es idéntico al logos total eterno, invariable? Es indudable que la Estoa «ha incardinado la vida interna del alma en el nexo causal universal

de la *heimarmene*» (Pohlenz). Desde el campo de los adversarios del estoicismo, como Plutarco, Alejandro de Afrodisia, Nemesio, Calcidio, se ha lanzado también con fuego la objeción de que el destino estoico hace inexistente la supuesta libertad del hombre. Porque si sólo somos perfectamente libres cuando ninguna causa externa ejerce su influjo sobre nosotros, se admite ya un influjo desde fuera sobre nuestra facultad apetitiva y sobre nuestra fantasía, es decir, en los casos en que la libertad no es completa, y, según la ley de la causalidad con las mismas causas tendremos siempre los mismos efectos y resultará que la libertad del hombre interior queda también supeditada al *fatum* (Arnim, II, 290, 24s; 291, 4). Más que nada habla contra la libertad el hecho admitido de la mántica. Sólo por estar ya predeterminados, se da la posibilidad de predecir eventos futuros, en forma que precisamente la mántica muestra «que los hechos de nuestro interior no son otra cosa que cumplimientos de las disposiciones del destino, supuesto que esa ciencia tiene como base el orden establecido por el *fatum*» (Arnim, II, 272, 25). El problema no queda resuelto alegando que Crisipo quería precisamente salvar por esa vía la libertad, la responsabilidad. El sabio o el necio, por ejemplo, diría él, una vez que están en posesión de un determinado carácter, el suyo, realmente no pueden ya obrar sino tal como corresponde a ese carácter. Pero el ser como es ahora ha sido mérito del sabio y demérito del necio. En cierto punto le fue dado a cada uno y estuvo en su poder ser así o de otra manera. De ahí que los hombres responsables sean dignos por ello de alabanza o vituperio. Pero con esto no se resuelve, sino que se traslada el problema retrotrayéndolo a un punto anterior. Ésa es justamente la cuestión, si dado el proceso universal de las causas cósmicas se dio efectivamente en algún momento la posibilidad de emplear de esta o de aquella manera su propio natural. La responsabilidad estoica es una responsabilidad forzada, es decir, no es ninguna responsabilidad, y por lo tanto no hay modo de salvar en su doctrina los conceptos y realidades de alabanza y vituperio, exhortación y prevención, castigo y honor. Como muchos otros términos de la antigua filosofía, también estas palabras pierden en la Estoa su sentido original. Y deben perderlo en este nuevo contexto.

Intento de solución. La solución estaría en darse cuenta de que el concepto de libertad ha sido transformado por el estoico. Coincidiría en realidad con la necesidad. Pero sólo el necio querría algo distinto de lo que ha de ser. El sabio, en cambio, reconoce y acepta la ley general del acontecer como su propia ley. No espera nada distinto y asiente al destino. Otro querer opuesto sería capricho, y como tal tendría su asiento únicamente en los afectos y pasiones y en el desorden. Pero justamente el hombre de la pasión y del capricho no es libre, sino esclavo de sus instintos. Hay que considerarlo en verdad como un enfermo. El sabio, hecho sano por la filosofía, pues gracias a ella la razón se ha instalado en él como señora, no sufre bajo la necesidad del hado, sino que lo recibe con un gesto de saludo. La filosofía, esta medicina del alma, como la ha mirado y descrito Cicerón (*Tusc*. III, 1), en esto completamente de acuerdo con la Estoa, ha conducido al hombre hasta el punto de aceptar las disposiciones del hado con tanta naturalidad como considera natural el crecimiento y desarrollo de su cuerpo.

Pero esta solución no es más que una solución aparente; pues sólo una voluntad ideal se adecuará con la necesidad de la ley cósmica. La concreta y real voluntad psicofísica del hombre que vive en el espacio y en el tiempo, puede obrar y tiene que poder obrar de esta o de la otra manera, si es que ha de tener un sentido la exigencia moral de hacer lo justo y de no hacer lo injusto. Pero, según la física estoica, esta voluntad no puede actuar en cada caso sino como de hecho actúa. Y con ello resultan ilusorios todos los imperativos éticos.

Si miramos todo el conjunto de esta visión filosófica, advertiremos en el fondo un rasgo característico de la filosofía estoica, que se relaciona justamente con su fundamental posición materialista. El estoico se representa siempre la ley del mundo como la ley de la naturaleza; y al pensar en la naturaleza tiene constantemente ante los ojos el mundo de los cuerpos. La peculiaridad específica de lo histórico, de lo humano, de lo ético se escapa a su mirada. De ahí las dificultades que se hacen ostensibles aun en un escrito como el de Boecio, *De consolatione*, de impronta estoica, al barajar los insolubles problemas del destino, la providencia y la libertad. La fuente de todas las aporías se encuentra en los conceptos de ley cósmica

y de causalidad, acuñados por el materialismo estoico, que ponen barreras insuperables a la auténtica libertad humana.

Corre por las páginas de las *Meditaciones* de Marco Aurelio un indefinible hálito de cansada resignación. Su sentido del deber es sin duda elevado y noble, su constancia puede parecernos heroica; pero el conjunto se nos ofrece como un horizonte cerrado a la esperanza, sin sentido. En la Estoa posterior late el sentimiento inexpresado de que el ἔθος de la necesidad es una suerte de autoapaciguamiento, con el que se quiere defender el espíritu de la sensación de decadencia a la vista de una cultura que se hunde. Hay que representar el propio papel y representarlo hasta el fin. Pero un cierto frío de parálisis invade los miembros y mata los arrestos para una actuación creadora. Se acepta el curso de las cosas y el espíritu se consuela con el pensamiento de que así de todos modos ha de acaecer.

Bibliografía

E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig, Dieterich, 1936; F. FLüCKIGER, *Geschichte des Naturrechtes*, vol. I, Zollikon-Zúrich, Evangelischer Verlag, 1954; J. C. GARCÍA-BORRÓN, «Los estoicos», en V. CAMPS(ed.), *Historia de la ética*, vol. I, Barcelona, Crítica, (1988) 2006, págs. 208-247; C. GARCÍAGUAL, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1986 (cap. 5); V. E. JULIÁ y M. D. BOERI, *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba, 1998; A. A. LONG, *Problems in Stoicism*, Londres-Atlantic Highlands (NJ), The Athlone Press, 1971, 1996; *id.*, *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, págs. 111-203; G. MANCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisipo*, Padua, Cedam, 1940; L. STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, 2 vols., Nendeln, Kraus, 1975 (reimpr.); V. STEGMANN, «Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jahrhundert n. Chr»., en*Die Welt als Geschichte* 7, 1941, págs. 295-330; M. VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, París, Porto Alegre, 1956.

D. Séneca

En el estoicismo tardío destaca Lucio Anneo Séneca, nacido hacia el 4 a. C. en Córdoba y muerto el año 65 en Roma. Procedía de una familia noble y se trasladó tempranamente a Roma, donde estudió retórica y filosofía. Fue senador, cuestor y tribuno, e incluso llegó a ser nombrado preceptor del joven Nerón. Se le acusó de participar en la conjura de Pisón y, por mandato de Nerón, se suicidó en el año 65.

Bibliografía

Obras completas, trad. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1949; *Tratados filosóficos*. *Tragedias*. *Epístolas morales*, trad. de A. Azagra, Madrid, 1964; *Tratados morales*, *consolaciones*, *cartas morales*, introd. y trad. de J. M. Gallegos Rocafull, México, UNAM, 1944-1953 (lat./cast.); *Dialogues*, ed. por A. Bourgery y otros, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1950-1959 ; G. REALE, *Seneca. Tutte le opere*, Milán, Bompiani, 2000. Obras principales: *De vita beata*, escr. en 58-59, *Dialogi*, escr. hacia 37-65; *Naturales quaestiones*, escr. 62-63; *Epistulae morales ad Lucilium*, escr. 62-65.

K. A. BLUEHER, *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XII hasta el siglo XVIII*, Madrid, Gredos, 1983; F. P. BURKHARD, «Lucio Anneo Séneca» en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 3, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1969-1972; G. C. GARCÍABORRÓN, *Séneca y los estoicos (una contribución al estudio del senequismo)*, Barcelona, CSIC-Instituto Luis Vives, 1956; E. ELORDUY, *Séneca. Vida y escritos*, Burgos, Aldecoa, CSIC-Instituto Luis Vives, 1965; *Estudios sobre Séneca: ponencias y comunicaciones [de la] Octava Semana Española de Filosofía*, Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1966; M. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milán, Vita e Pensiero, 1932; P. GRIMAL, *Sénèque. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, PUF, [3]1966; I. M.ª LEÓNSANZ, *Lucio Anneo Séneca (ca. 4 a. C.-65 d. C.)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; A. L. MOTTO y J. R. CLARK, *Seneca, a critical bibliography, 1900-1980: scholarship on his life, thought, prose and influence*, Amsterdam, Hakkert, 1989; M. RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, *Séneca, dos mil años después*, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento (Córdoba, 24 a 27 de septiembre de 1996), Córdoba, Publicaciones de la Universidad de Córdoba-Obra Social y Cultural Cajasur, 1997; N. ROZELAAR, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam, Hakkert, 1976; P.

Veyne, *Séneca: una introducción*, trad. de J. Villaverde, Barcelona, Marbot, 2008; M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, ^{2}1992 (*Séneca*, Madrid, Siruela, 1994).

Séneca está abierto a todas las escuelas de filosofía, pero comparte especialmente las doctrinas estoicas. En el plano ontológico considera el mundo como un todo unido por la razón, que dirige los acontecimientos como una providencia inteligente y a la vez como un destino necesario. Séneca oscila entre el monismo y el teísmo. Para referirse al fondo de la totalidad unida usa los nombres de «naturaleza», «mundo», «hado» y «providencia». Desde su punto de vista la naturaleza es Dios, pues la razón divina va inherente al mundo y a cada una de sus partes. Dios mora en el cuerpo de todos y cada uno de los hombres. La actividad fundamental del hombre ha de ser afirmar su autonomía; el hombre tiene que aceptar de antemano el destino, de modo que este se convierta en algo propio y no sea una realidad hostil.

La filosofía de Séneca se refiere sobre todo al terreno práctico. Aborda en especial el tema de la perfección del hombre, la felicidad y la virtud. Para él la felicidad se cifra en la perfección moral, en la que se da el sumo bien. Esto se consigue mediante una vida en conformidad con la razón y con la naturaleza. La virtud, radicada en la sabiduría y en la cordura del obrar, requiere la independencia de los bienes exteriores y la distancia frente a las emociones, sean agradables o desagradables. Séneca, en contra de Epicuro, rechaza la identificación del placer con el bien supremo. Atribuye a la virtud una felicidad peculiar. El que camina hacia la virtud puede disponer de los bienes externos, siempre que los tenga en poco y ellos no le supongan un obstáculo. El sabio debe usar la riqueza sin depender de ella y sin alterarse en caso de perderla. En todas las circunstancias ha de conservar su constancia y la tranquilidad del ánimo. El principal obstáculo para la felicidad es la inmersión del hombre en las cosas externas. Las consideraciones dedicadas a los usos sociales, v. g. los espectáculos crueles, contienen una crítica de la época.

Las reflexiones de Séneca abordan también la caducidad de la vida y la muerte. Afirma que el hombre ha de aprender a vivir y a morir durante toda

la vida. Cree que el sufrimiento en sí mismo no es un mal, sino que, para el bueno, constituye una prueba, a fin de que él pueda fortalecerse en la superación del mal. El sabio puede vencer sobre las pasiones con la fuerza de la razón. El filósofo cordobés se enfrenta a la muerte con la consideración de que, si el mal es insufrible, no durará mucho; pero contempla también la posibilidad del suicidio (cada vena del propio cuerpo es un camino para la libertad), aunque añade que el sabio no debe huir de la vida, sino salir de ella serenamente.

Séneca influyó en la filosofía a lo largo de toda la Edad Media, primeramente en los españoles Columela, M. F. Quintiliano, Calcidio y San Martín de Braga (*Formulae vitae honestae* y *De ira*). La Iglesia tuvo en alta estima su doctrina moral. A principios de la época moderna fue considerado un modelo humanista. Ha influido en grandes filósofos como Descartes y Kant, Spengler y Schopenhauer.

EPICUREÍSMO

ANTIGUA FILOSOFÍA DE LA VIDA

Los filósofos del epicureísmo

Los epicúreos son los enemigos hereditarios de los estoicos. Las polémicas entre los dos campos no tuvieron fin. *Epicuro de Samos* (341-270 a. C.) es el fundador de la escuela. Fue discípulo del democritiano *Nausifanes*. La ascendencia atomista es nota característica de toda esta escuela, dirigida por Epicuro en sus jardines de Atenas desde el 306 a. C. Debido a estos jardines a los epicúreos se les dio el sobrenombre de «los del jardín» (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων). La figura del fundador de la escuela constituye el alma del conjunto más aún que el método o la dogmática allí cultivada. Epicuro fue una personalidad fina, noble y atractiva. Se tuvo en alta estima su desinterés, su suavidad de trato, su bondad y su alto concepto de la amistad. Sus máximas se respetaron como dogmas. De sus escritos, que según parece fueron 300, sólo han llegado a nosotros pocos fragmentos.

Entre los demás personajes de la escuela hemos de mencionar especialmente a *Metrodoro de Lámpsaco*, casi coetáneo de Epicuro, que sostuvo demasiado en bloque la teoría del placer. A la segunda mitad del siglo II a. C. pertenecen: *Apolodoro*, polígrafo que mereció el apodo de «tirano del jardín»; *Zenón de Sidón* y *Fedro*, a quienes oyó y apreció Cicerón; *Sirón*, el maestro de Virgilio, y *Filodemo de Gadara*, de cuyos escritos se encontraron notables trozos en Herculano. La fuente del epicureísmo más importante y de más dilatado influjo es *Lucrecio Caro* (96-55 a. C.). Su poema *De rerum natura* quiere presentar con fidelidad verbal la renovación del atomismo democritiano llevada a cabo por Epicuro. Es su discípulo más entusiasta. «Tú, prez del heleno pueblo, que te alzaste como luz radiante sobre un fondo tenebroso y nos mostraste la hermosura de la vida; a ti te sigo yo paso a paso, no llevado de emulación y envidia, sino porque quiero imitarte lleno de veneración y de amor» (*De rer. nat*. III, 1). Con Lucrecio la filosofía griega se hace romana una vez más, y el epicureísmo se convierte en un pensamiento cuyas dulzuras pudo gustar ese tipo espiritual que es el hombre fino y culto de la época de Augusto, el

que se apretaba en círculos elegantes en torno a Virgilio, Horacio, Mecenas y Augusto. Y Lucrecio ha llevado el atomismo no sólo a Roma; también la filosofía de la Edad Moderna ha bebido en sus fuentes. Pensamos en Gassendi, adalid del moderno atomismo, y en sus seguidores. Y con ello se cierra otro de los muchos arcos que enlazan la Antigüedad con lo moderno.

Fuentes y bibliografía

C. BAILEY, *Epicurus: the extant remains of the Greek text*, Oxford, Clarendon Press, 1926 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1970); H. USENER, *Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1966; *Epicurea: testi de Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, trad. y notas de I. Ramelli, Milán, Bompiani, 2002 (gr./it., biblio. págs. 845-889); *Von der Ueberwindung der Furcht: Katechismus, Lehrbriefe, Sprachsammlung, Fragmente/Epikur*, introd. y trad. de O. Gigon, Múnich-Zúrich, Deutscher Taschenbuch Verl.-Artemis Verl., 1991; E. BIGNONE, *Epicuro: Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Laterza, 1971; *Epicuro. Obras completas*, ed. por J. Vara, Madrid, Cátedra, 1995; *Obras*, estudio prelim., trad. y notas por M. Jufresa, Madrid, Tecnos, [3]2001; H. DIELS, T. *Lucretius Carus. De rerum natura*, Berlín, Weidmann, 1923-1924 (lat./al.); *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 vols., aparato crít., trad. y coment. de C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1972; *De rerum natura*, trad. de E. Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1961, 1993; *De la naturaleza de las cosas*, introd. por A. García Calvo, trad. del Abate Marchena, notas de D. Plácido, Madrid, Cátedra, [2]1990; *De la naturaleza = De rerum natura*, ed. crít. y versión rítimica por A. García Calvo, Zamora, Lucina, 1997.

E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, La Nova Italia, [2]1973; A. J. CAPPELLETTI, *Lucrecio: la filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila, 1987; C. J. CLASSEN, *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim, Olms, 1986; B. FARRINGTON, *La rebelión de Epicuro*, trad. de J. Cano Vázquez, Barcelona, Laia, [3]1983; C. GARCÍAGUAL, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981; R. D. HICKS, *Stoic and epicurean*, Nueva York, Russell & Russell, 1962; A. A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, págs. 25-80; E. LLEDÓ, *El epicureísmo*, Madrid, Taurus, [2]1995, 2003; J. WOLTJER, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Nueva York, Garland, 1987.

También en el epicureísmo la filosofía se divide en lógica, física y ética; y la ética es asimismo el ápice y la clave de todo el sistema.

A. Lógica

Origen y sentido del conocimiento

Utilidad. La lógica se llama también canónica, porque da la medida (*canon* = regla) del recto conocimiento. Pero estamos ahora muy lejos de aquella encumbrada valoración del saber por el saber mismo que teníamos en Aristóteles; el saber y el conocer serán ahora por y para la vida. Se los concibe en función de la utilidad. La pura contemplación de la verdad, la θεωρία τῆς ἀληθείας, está de más. Los epicúreos definirán la filosofía como una actividad del alma cuyos conocimientos han de acarrearnos la felicidad. Comparados con éstos, los estoicos, hombres de la realidad, todavía resultan excesivamente teóricos.

Sensismo. Pero no sólo en su finalidad, también en su naturaleza el saber queda rebajado. Según los epicúreos todo conocer es percepción sensible, y nada más. Y esta sensación y este conocimiento tienen lugar al desprenderse de los objetos unas pequeñas imágenes (εἴδωλα) que se cuelan por nuestros órganos sensoriales. Esto nos hace pensar ante todo en la sensación visual, pero ocurre lo mismo en los demás sentidos. También los otros sentidos se ponen en movimiento mediante ciertos efluvios (ῥεύματα). Los objetos emiten incesantemente aquellos efluvios. En eso consiste la percepción sensible normal y corriente, y con ello queda igualmente garantizada la percepción de la realidad. El ininterrumpido fluir produce la impresión de lo compacto y lo voluminoso, es decir, de la realidad corpórea. Las imágenes o εἴδωλα que no caen dentro de esta emisión continua son tenues como una tela de araña; tras de ellas no hay ninguna realidad. No penetran por los órganos sensoriales, sino a través de los poros de la piel y se cuelan así hasta el corazón. Son las vanas imaginaciones y representaciones de la pura fantasía. En cambio, las percepciones sensibles del orden antes apuntado constituyen el auténtico conocer y agotan toda su posibilidad. Por ello el concepto no es una unidad de valor lógica, sino un mero recuerdo del contenido común de las representaciones tenidas, y se queda, por tanto, plenamente en el terreno de

lo sensible, de sus asociaciones y residuos. Ya Empédocles y Demócrito habían hablado de estas imágenes o εἴδωλα que se desprenden de las cosas y fluyen hacia nosotros. Bastará volver rápidamente nuestra mirada al εἶδος ideal de Platón y Aristóteles y contraponerlo con estos εἴδωλα materiales, para comprender al punto y fijar de un modo plástico la diversa postura epistemológica de esta nueva escuela. El epicureísmo es sensismo y es materialismo, como lo fue su modelo, el atomismo de Demócrito.

Criterio de la verdad

Si se habla de representaciones verdaderas y falsas, los epicúreos tienen naturalmente que fijarse un criterio que les asegure la autenticidad y verdad de su conocimiento. Y aun sin que la necesidad objetiva les hubiera puesto en la pista de este problema, hubiera sin duda bastado para ello la discusión de los estoicos, sus enemigos, en torno al tema de la evidencia.

La verdad de la sensación. Epicuro sale del paso fácilmente. Las percepciones sensibles, afirma, son siempre verdaderas. Igualmente, a las representaciones de la fantasía corresponden seguros influjos activos, pues ellas mueven el alma. Esto equivale a decir que la verdad de toda sensación consiste en la realidad psicológica de tal impresión y afección anímica, y solamente en ella. La verdad lógica y ontológica de nuestros conocimientos superiores dependería de algo ulterior y distinto, que sería nuestro juicio y opinión (δόξα, ὑπόληψις). Por ahí vendría la posibilidad del error. Ésta es una afirmación que ciertamente suscribiría Aristóteles, pero en éste tenía un sentido, mientras aquí sólo verbalmente es repetida, sin que pueda encajar en el contexto doctrinal aristotélico; pues la epistemología de Aristóteles presupone siempre una norma superior que decide sobre la sensación y lo sensible; el sensismo de Epicuro, en cambio, nada sabe ni tiene de tal norma ulterior.

Petitio principii. Cuando se dice aquí que, para asegurarse de la verdad de un juicio emitido hay que mirar si la realidad lo corrobora o al menos no lo contradice, es esto mera palabrería sin fondo, pues eso es justamente lo que está en cuestión e indebidamente se presupone; si el conocimiento se agota en lo sensible, y sólo por excepción ocurre que una sensación resulta una pseudo-sensación, mera representación fantástica, huera, ¿quién garantizará que la sensación que se lleva como guía policíaca y criterio sobre otras sensaciones no pueda ella misma fallar? Necesitaría de otra sensación detectiva y crítica, y ésta de otra y así sin fin. La verdad que se asigna a

toda sensación, como tal, nada resuelve, pues no es ella más que una realidad psíquica, sobre la que no se discute.

La canónica se reduce al mínimo en el sistema de Epicuro, pero la posición de Epicuro en este problema de la verdad, tan trascendental para toda la filosofía, resulta aún más extraña por su afectado tono desaprensivo. Esta despreocupación frívola es altamente sintomática de todo su pensamiento.

Bibliografía

E. ASMIS, *Epicurus' scientific method*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1984; C. ATHERTON, «Lucretius on what language is not», en D. FREDE y B. INWOOD (eds.), *Language and learning: philosophy of language in the Hellenistic age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, págs. 101-138; C. DIANO, «La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni», en *Giornale critico della Filosofia*, 20, 1939, págs. 105-145; 21, 1940, págs. 151-165; 22, 1941, págs. 5-34; 23, 1942, págs. 5-49, 121-150; A. A. LONG, «Aesthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, págs. 114-133; A. MANUWALD, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn, Habelt, 1972; C. C. W. TAYLOR, «All perceptions are true», en M. SCHOFIELD, J. BARNES y M. BURNYEAT (eds.), *Doubt and dogmatism*, Oxford, Oxford University Press, 1980, págs. 105-124.

B. FÍSICA

Atomismo renovado

Ontología del atomismo. En la metafísica, Epicuro y su escuela renuevan el atomismo de Demócrito. Lo mismo que en Demócrito, tenemos también ahora un número infinito de elementos últimos, indivisibles, sólidos, los átomos. Carecen de cualidad y sólo se diferencian cuantitativamente por la forma y el peso. No son absolutamente diversos, sino que se dan entre ellos ciertos parecidos que permiten hablar de determinadas clases. El número de estas clases es limitado, pero en cada grupo hay infinitos átomos (Lucrecio, *De rer. nat*. II, 478s; 522s). También habrá que admitir un espacio vacío en el que se encuentran y se mueven los átomos. Ese espacio es ilimitado (*De rer. nat*. I, 951s). Con estos dos elementos, cuerpos y espacio, todo el ser queda explicado, sin ningún lugar para una tercera clase de seres (*De rer. nat*. I, 430s). Es neto materialismo. La misma alma y el espíritu serían cuerpo, materia más fina y sutil, pero siempre materia. El alma es una parte del cuerpo, como lo son la mano y el pie (*De rer. nat*. III, 94; 161s). Es también divisible, y consiguientemente mortal como el cuerpo (*De rer. nat*. II, 417s; 634s). Los átomos existen desde toda la eternidad y existirán siempre. Su suma total permanece siempre constante e igual (*De rer. nat*. II, 294s). Este principio expresa la ley de la conservación de la sustancia, dogma fundamental del materialismo de todos los tiempos.

El devenir y el mecanicismo. En esta ontología del atomismo se apoya la explicación del devenir y con ello de todo el proceso cósmico. Todo devenir tiene su origen y fuente en la sustancia de la materia siempre existente, infinita, imperecedera. El principio básico de la explicación del mundo de este nuevo atomismo es que «nada puede nacer de la nada y nada puede reducirse a la nada» (*De rer. nat*. I, 150s; 216s). Todo devenir y toda nueva realidad no es sino una modalidad en la reagrupación de los átomos. Los átomos se disocian y se reagrupan sin cesar con nuevas y nuevas formas de combinación y así están eternamente. Aquí está la explicación de todas las formaciones de la naturaleza muerta, y de la vida en su plenitud, en sus

especies y géneros, y aun del hombre y de su historia. «Pues ciertamente la materia no está cuajada en formas insolubles, sino que vemos que todas las cosas fluyen en un incesante correr y continuamente se rejuvenecen ante nuestros ojos […]; todo lo que quitamos aquí de un cuerpo y es disminución en él, unido de nuevo a otro, hace crecer a éste, de forma que, mientras uno se marchita, otro justamente con ello florece. Y a éste le llegará también su turno. Y así la suma total del ser incesantemente se renueva. Así gozan los mortales del feudo de la vida. Aquí surge una nueva raza mientras allí otra se hunde. A cortos plazos se renuevan las generaciones de los seres que respiran y viven, y como los alados corredores se pasan unos a otros la antorcha de la vida» (*De rer. nat*. II, 67s). ¿Y la ley según la cual se da todo este acontecer? Dos cosas tan solo, se asegura en un principio, dan razón de todo esto: el peso de los átomos y la presión e impulso de otros átomos (*De rer. nat*. II, 83-85). Es un declarado mecanicismo, el mecanicismo de Demócrito.

Azar y desviación. Pero aquí se introduce de pronto una corrección en la doctrina del maestro con un nuevo concepto, el concepto de la *declinatio* o *clinamen* (παρέγκλισις), es decir, una repentina desviación de los átomos en su caída, por la que se apartan de la vertical rectilínea. Desde toda la eternidad caían los átomos en el espacio infinito con movimiento hacia abajo. Pero de pronto se produjo por sí misma, «nadie sabe cuándo y dónde», una pequeña desviación de la línea de caída vertical, «no más que una mutación en la dirección del movimiento», y con ello se originó un entrechoque de átomos, de donde el presente combinarse y continuo trasmutarse de las cosas. Si no se admite esta *declinatio*, objeta Lucrecio contra Demócrito siguiendo a Epicuro, no se daría jamás la creación (*De rer. nat*. II, 216s).

Ausencia de causalidad. El concepto de *declinatio* implica un estricto azar o acaso, en el sentido de la ausencia de causalidad. Cicerón nos delimita el concepto epicúreo de azar (τύχῃ , *casu*) con la aclaración expresa de que la *declinatio* reduce el proceso cósmico a un acontecer «sin causa» (Usener, *Epic*. pág. 200). Con ella Epicuro ha introducido en la historia de la

filosofía un nuevo concepto. Antes de él la filosofía conocía ya el concepto de casualidad, azar, acaso; pero Aristóteles, por ejemplo, que se esfuerza por precisar y por aplicar rectamente este concepto, no lo entiende en el sentido de la ausencia de causa, sino que casual llamamos, según él, a un suceso del que por el momento no podemos dar razón, si bien tal razón y causa existe. Ni el αὐτόματον de Demócrito es el acaso en el sentido de Epicuro. Niega, es cierto, una causa que haya que buscar en el querer e intención de un espíritu libre viviente, pues todo el devenir depende sólo de la masa de los átomos y, por eso, acaece todo «por sí mismo». Pero justamente por ello, el αὐτόματον de Demócrito viene a ser lo opuesto del «acaso» epicúreo. Aquél sostiene, en efecto, el más rígido determinismo del ser y del acontecer dentro del total mecanismo del mundo de los cuerpos, que, al par que como masa, pueden también ser considerados como fuerzas o energías, y por tanto, en un tal sistema, las leyes de la acción no son otras que las leyes del ser, de la masa. Los estoicos han extendido injustamente sus acusaciones contra el concepto de azar de los epicúreos a los antiguos maestros de éstos, Leucipo y Demócrito. Es, en todo rigor, una invención exclusiva de la escuela de Epicuro, que ciertamente no ha enmendado en esto al maestro, sino que ha echado abajo lo que tenía de grandioso la concepción del mundo en Demócrito, a saber, la absoluta regularidad del curso cósmico y la posibilidad en ello fundada de prever y calcular matemáticamente el futuro. «Ha disipado toda la herencia», dice san Agustín de Epicuro y de su concepto de azar implicado en la *declinatio* (Usener, *Epic*. pág. 201). ¿Es que acaso Epicuro no alcanzó a comprender la mente de su maestro?

Lucha contra el hado

En manera alguna. Otra cosa es la que ha llevado a Epicuro a su singular posición. Con su concepto de azar persigue un peculiar intento, el de librar al hombre de la oprimente idea del hado (*fatum*). Los epicúreos creen en la libertad de la voluntad. Pero si se da un *fatum*, como enseñan los estoicos, se desvanece la libertad y sobre la vida del hombre se cierne como una espada de Damocles la fatalidad, cosa inasimilable para una mentalidad hedonista. Ello turbaría todo goce de la vida. Hay que salvar la libertad y se salva con el concepto del acaso entendido como ausencia de causa. Con ello queda el hombre liberado del nexo causal universal, puede él mismo introducir creadoramente un nuevo orden o serie de causas, se torna así señor de su vida, que podrá configurar a su placer. Cicerón nos testifica expresamente que Epicuro recurrió al concepto de *declinatio* para poner a salvo la libertad, y lo mismo podemos leer en Lucrecio: «Al *clinamen* se debe el que la mente misma no esté dominada por una interna necesidad a la que no tenga más remedio que someterse y seguir pasivamente» (*De rer. nat.* II, 289). Los epicúreos sostuvieron una lucha sin cuartel contra el *fatum* estoico, por amor a la libertad humana. Su refugio teórico fue el concepto de azar, explicado a su modo. Sobre las respuestas de sus adversarios, puede consultarse Cicerón en *De fato*, 46.

Lucha contra los mitos religiosos

Ilustración. El segundo frente de ataque de los epicúreos lo constituyen los mitos religiosos. Les resultaban tan molestos como el *fatum*. Pues que los dioses intervinieran en los asuntos de los hombres, particularmente los relatos de ultratumba con el juicio de los muertos y los lugares de castigos eternos, y lo que se dice de la ira de Dios, que hay que aplacar, y de su favor y asistencia, que hay que conseguir, sonaba en los oídos de los epicúreos a cuentos de miedo que turban el lindo gozar de la existencia y matan la voluntad de obrar y dejar de obrar al hilo del propio capricho. En esta lucha el epicúreo recurre, como punto de apoyo, a la teoría de los átomos. Todo acaece necesariamente, dice, según las leyes de la naturaleza, como Demócrito lo había enseñado. No hay ninguna necesidad de intervención de los dioses; tenemos bastante con los átomos y su regularidad. Es una especie de «ilustración». Y con esta intención Lucrecio compone precisamente su poema sobre la naturaleza. «Para expulsar todos los terrores y disipar toda la religiosa oscuridad, no tenemos que echar mano de los rayos del sol ni de la luz del día, sino sólo echar una mirada sobre la naturaleza y sus leyes» (*De rer. nat.* I, 146). Se exalta con énfasis la acción liberadora de Epicuro, y se apunta a su haber un gran mérito «como si no sólo hubiera reducido a la nada las vagas ilusiones, sino que hubiera también dado muerte a jayanes de carne y sacado al hombre de su servidumbre» (Hoffmann).

En este doble frente de batalla se escamoteó el hecho de estar moviéndose en una palmaria contradicción, pues contra el *fatum* se invocaba el azar y la preciada libertad con él salvada, y luego, en cambio, contra el libre movimiento de los dioses en el mundo se invocaba la necesidad del férreo curso causal del mundo; tampoco se reparó en la oposición que hay entre la teoría «corregida» por Epicuro y el fundamental pensamiento del atomismo de Demócrito (bastardeado por la *declinatio*), que, sin embargo, se aireó como doctrina salvadora.

Creyentes. Tampoco se puso en la balanza el hecho de que en la vida y el comportamiento públicos aún se «creía» en los dioses, a los cuales, dentro de la concepción epicúrea del mundo, se había colocado en unos interespacios cósmicos, en un plácido y definitivo estado de reposo. En el jardín, en efecto, a diferencia de la Estoa, no se creía en la unidad del mundo, sino en una pluralidad de mundos. En los espacios vacíos de sustancia cósmica que median entre los diversos mundos habitan los dioses y llevan allí una vida feliz. Viven para sí, sin entrar para nada en el tráfago del existir humano. Prácticamente esto quería decir: para nosotros es como si no hubiera dioses; y en realidad lo que se quería era «vivir como un dios entre los hombres» sobre la base de la felicidad de la vida que la nueva teoría del placer aseguraba (Epicuro, *Carta a Meneceo*, conclusión). Pero ¿qué cuenta traía llamar la atención con tan craso ateísmo? El epicúreo se decide por cierto deísmo, o por algo que es todavía menos: ser cortés con los dioses, invocarlos, como hace Lucrecio a Venus el comenzar su poema, vivir y dejar vivir a los creyentes.

Los epicúreos no son gente peligrosa. Saben vivir, hablan bien, escriben bien, no cavilan ni se meten en honduras especulativas. No tiene su filosofía la pesadez de la melancolía problemática, sino más bien el aire leve y grato de la musa. Lo echamos de ver sobre todo en la ética, que es lo primero que viene a la mente cuando de epicúreos se trata.

Bibliografía

E. ACKERMANN, *Lukrez und der Mythos*, Wiesbaden, Steiner, 1979; C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1968; E. BIGNONE, «La dottrina epicurea del clinamen», en *Atene e Roma*, 42, 1940, págs. 159-168; A. J. FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Eudeba, [3]1979; D. J. FURLEY, *Two studies in the Greek Atomists*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1967; J. L. GARCÍAARÚA, *El sentido de la naturaleza en Epicuro: algunos aspectos del discurso físico epicúreo*, Granada, Comares, 1996; D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, Múnich, Beck, 1973; PH. MERLAN, «Zwei Fragender epikureischen Theologie», en*Hermes*68, 1933, págs. 208-217; M. RODRÍGUEZ DONIS, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989; M. SERRES, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-textos, 1994; E. VALENTÍ IFIOL, «Introducción» a *Lucrecio, De rerum naura/De la naturaleza*, Barcelona, Bosch, 1993, págs. 17-70 (biblio.); A. D. WINSPEAR, *Lucrecio*, Madrid, Doncel, 1971.

C. ÉTICA

Hedonismo

El placer como fin. La ética constituye la auténtica meta de la filosofía hedonista. Hacia ella convergen las demás piezas doctrinales, como ya vimos antes. Su núcleo dogmático está en el principio de que lo moralmente bueno consiste en el placer. Ya había sugerido al menos esto mismo Demócrito con su «euforia». Pero fue Aristipo quien, de un modo enteramente claro, propugnó la teoría del placer, y su hedonismo será el que dará la orientación fundamental al pensamiento ético de los epicúreos. Mientras los estoicos se proponen como ideal ético una vida conducida conforme a la naturaleza, y pregonan el valor de la renuncia y del aguante para poder hacer justicia y honor a esta suprema norma, el placer (ἡδονή) se constituye ahora como el auténtico fin (τέλος) del hombre, y consecuentemente se proclama como solución moral la consigna del apetito y el goce. Es una actitud totalmente opuesta frente a la vida. El primitivo significado de la palabra «bueno» no expresa, según los epicúreos, una consonancia con cierto orden de carácter ideal o real, sino que traduce en el fondo una relación con nuestras potencias apetitivas. Por agradarnos una cosa y traernos placer, la llamamos buena; porque otra nos desagrada y nos acarrea molestias, la llamamos mala. Aristóteles había pensado de una manera bastante diferente: por ser algo bueno, por eso nos agrada. Epicuro lo vuelve al revés, como se ve. Para él el principio ético no es un bien objetivo en sí, sino que el placer subjetivo se convierte en principio del bien. «El placer es el principio y el fin de la vida feliz», se dice en la citada *Carta a Meneceo*, que contiene *in nuce* lo esencial de la ética de Epicuro. O también, como allí mismo se dice: «Una teoría no errónea de los deseos acierta a dirigir toda elección nuestra y toda aversión hacia la salud (ὑγιεία) del cuerpo y la imperturbabilidad (ἀταραξία) del alma, pues éste es el fin (τέλος) de una vida feliz; y todo lo que hacemos, lo hacemos para evitar el dolor del cuerpo y la turbación del alma» (*Carta a Meneceo*, 128).

Ataraxia. Por aquí vemos también qué género de placer es el que se propone Epicuro en su hedonismo. Entiende por placer la ausencia de dolor y la liberación de perturbaciones en el alma (ἀταραξία), la paz y el sosiego del espíritu. Aristipo tenía ante los ojos un placer que implicaba una vivencia lo más intensa posible, quería un «placer en movimiento». Epicuro, en cambio, propugna un «placer en reposo».

La prudencia superior al placer. Esta especie de placer se nos representa como una teoría más depurada y elaborada que la tesis de Aristipo, sobre todo cuando pensamos que Epicuro disertaba de grado acerca de la supremacía de los bienes espirituales sobre los sensibles del cuerpo; a aquéllos había que dar la preferencia. Igualmente enseñaba que no ha de entregarse el hombre ciega y codiciosamente a los deleites que primero se ofrecen y solicitan el apetito, sino que había que aplicar una regla de razón y cálculo que tuviera en cuenta la vida entera y todo lo sopesara razonadamente, para no decidirse por un momentáneo placer, que después acarrea dolor, o por un placer pequeño, avariciosamente abrazado, que venga a aguar uno mayor en perspectiva. Son imprescindibles, piensa Epicuro, la razón y la prudencia (φρόνησις); sin ellas y sin la virtud, no hay placer. «La prudencia es el principio de toda vida dichosa y, por ello, el sumo bien; es superior a la misma filosofía; de ella se desprenden las demás virtudes, pues sin prudencia, sin moralidad y sin justicia, no es posible vivir dichoso, como viceversa, sin placer tampoco se puede vivir racional, moral y justamente. Las virtudes, en efecto, se desarrollan a la par con el vivir agradable y dichoso, y de éstas, a su vez, nos es dable separar la vida dichosa» (*Carta a Meneceo*, 132).

El placer superior a la prudencia. No sabe uno a qué atenerse al leer esto. ¿Es el placer el principio orientador para todas nuestras acciones o hay algo por encima del placer que nos ha de dar la pauta y la dirección? ¿La razón? ¿La moralidad? ¿La justicia? ¿La vida toda en su conjunto? Así podría creerse. Pero hallamos en seguida expresiones que con toda nitidez se oponen a esas anteriores. Por un lado el hecho seguro de que para los epicúreos el placer, como tal y en todas las circunstancias, es bueno, como

ya había declarado Aristipo. No hay diferencias cualitativas, lo mismo en el orden ético que en el físico. Es cuestión de grados o de cantidad. Y por otro lado el placer se sitúa en la esfera de lo meramente sensible. No es sólo Metrodoro de Lámpsaco el que se ha expresado en este sentido: todo lo bueno y lo bello se relaciona con el vientre; es éste la medida para todo lo que toca a la felicidad, y el hombre habría de preocuparse menos de la cultura y del bien del pueblo que de mirar cómo tiene que comer y beber para que no le dañe el estómago, sino que le sea un verdadero placer. También Epicuro ha dicho: «Origen y raíz de todo el bien es el estómago, y aun la sabiduría y todo lo espiritualmente elevado se reducen a ello en último término» (Epic. frag. 429), y textualmente nos ha asegurado en la *Carta a Meneceo* (124) que «todo bien y todo mal sólo existe en la sensación (αἴσθησις)».

Sensualidad. Al sensismo epistemológico responde consecuentemente un sensismo en la doctrina sobre el valor. No ha sido la Biblia, ni fueron los rígidos estoicos, ni el rigorista Kant quienes primero caracterizaron la vida de goce con el predicado de sensual; ya los especialistas de la hedonística introdujeron esta terminología. También Goethe ha opinado del mismo modo y los artistas modernos están de acuerdo en que quieren ser hombres «sensuales». Pero ¿serán capaces de decirnos que el placer que experimentamos al escuchar una sinfonía de Beethoven, en su último contenido vivencial, está constituido por una referencia a la sensualidad, o acaso al estómago? Aquí se les ofrecía a los epicúreos una tarea bien digna de realizar. Si trataban de analizar y describir fenomenológicamente unos placeres de otros, y clasificarlos según sus específicas modalidades, debieran haber llegado a las últimas determinaciones y categorías básicas de esas varias maneras de placer, y hubieran distinguido con neta claridad entre gozo sensual y gozo espiritual. Pero no lo hicieron. Ni siquiera en su propio terreno, en la teoría del placer humano, quisieron llegar hasta las últimas y radicales posiciones teóricas.

Sabiduría de la vida

Pero acaso haya que buscar en otra parte el verdadero fundamento real, histórico, de esta actitud epicúrea. Quizá lo que tenemos en el fondo es que los epicúreos se han preocupado menos de darnos una filosofía teórica exacta que una sabiduría práctica de la vida. Se ha dicho que el epicureísmo es más un estilo de vida, una religión, una concepción del mundo (*Weltanschauung*) diríamos hoy, que una pura filosofía (Hoffmann). Considerado desde este punto de vista, se hace efectivamente claro mucho de lo que hay en el epicureísmo. Y lo que nos ofrece en el terreno de la sabiduría práctica de la vida contiene sin duda más de un rico presente.

Sí a la vida. El epicúreo tiene efectivamente ojos abiertos para la riqueza y belleza del mundo. Afirma la vida en su plenitud, en su pujanza, en su victoriosa fuerza. Con ello se supera a sí mismo, sobrepuja los lados sombríos de la vida, no se deja agarrotar por ellos y se instala así libre en una concepción positiva de la existencia. Ni la idea de la muerte tiene que ser para él un tropiezo. Detrás de la estúpida demostración de que «la muerte nada nos toca a nosotros», pues mientras vivimos no está la muerte y cuando ella está ya no estamos nosotros, se esconde algo más serio y valioso, a saber, el sí gozoso a la vida, que sólo mira lo positivo y por ello se aplica a sacar el jugo a cada día sin preocuparse del después. El *carpe diem* de Horacio no responde a una avariciosa insaciabilidad del gusto de vivir, sino a una ancha abertura para los valores de la existencia. Venus es para el epicúreo el símbolo de esta manera de ver. Como ella, la existencia toda es también placer vital creador, encanto y dicha. Por darnos «esto» la existencia y sólo la «existencia», vale la pena de vivir, de «coger» el día.

Comedimiento. Pero la sabiduría de la vida del «jardín» también sabe de comedimiento, de medida, de silencio y de paz interior. «Nosotros tenemos la autosuficiencia por un gran bien, no porque consideremos bastante contentarse con lo poco, sin más, sino porque cuando no podemos tener

mucho, nos contentamos con poco, convencidos de que goza más de la riqueza aquel que menos necesita de ella» (*Carta a Meneceo*, 130). También el conocido: «vive escondido» (λάθε βιῶσας) tiene un sentido profundo. No es una mera fuga de la molesta realidad de cada día y de la vida pública en busca del reposo egoísta, sino que nace de la idea de que en el retiro y en el silencio se abre para el hombre una nueva realidad, el mundo valioso de la interioridad, del sosiego y de la clarificación del alma y la serena luz y la gozosa paz del corazón. «La corona del sosiego del alma es incomparablemente superior a las más altas magistraturas» (Epic., frag. 556).

La amistad. En esta dirección se orienta el cultivo de la amistad, aspecto típico del «jardín». La Estoa penetraba de grado en el ancho campo de la πόλις y de la convivencia cosmopolita. El «jardín» busca la dicha en el círculo pequeño, en la intimidad de un par de amigos bien escogidos. «Odi profanum vulgus et arceo» (Detesto la plebe y huyo de ella) cantó Horacio. El hombre se retira a saborear la propia interioridad. Las circunstancias políticas ciertamente empujaban a este absentismo. Se es individualista, aunque no egoísta. Se vive para los amigos, se entrega uno a ellos. «Entre los bienes que la sabiduría aporta para la felicidad de la vida, ninguno mayor, ninguno más provechoso, ninguno más beatificante que la amistad» (Epic. frag. 539). «Se escogen los amigos por amor del placer, pero por amor de los amigos se toman sobre sí los mayores trabajos» (frag. 546). Un humanismo que se expresa de esta suerte ciertamente no se reducirá a gozar de sí. Sabe también de las inseguridades de la vida y de los hombres, pero las supera con una fe aún más fuerte en esos mismos hombres y en esa misma vida.

El sabio. La amistad es fruto de la sabiduría. Tenemos de nuevo ante nosotros el tan socorrido concepto de sabio. Todas las escuelas filosóficas griegas hablan del sabio. Pero cada una se forma su peculiar idea de él. La preparación crítica que nos da el esfuerzo repetido de descubrir, bajo idénticos términos, significados a veces muy diversos, nos ayudará también ahora a comprender lo que quiere entender el epicureísmo con el nombre de

sabio. Para el epicúreo el sabio es el artista de la vida. No faltarán hoy quienes suscriban de grado esta definición y se quieran plegar a sus máximas. Pero el sentido crítico histórico se planteará en seguida la pregunta: ¿qué es ese arte de vivir? ¿Qué quiere decir aquí propiamente vida? ¿No se puede entender de muchas maneras? Si se busca el principio que, según el epicúreo, nos defina con precisión la vida, tenemos que reconocer que el epicureísmo no nos da un tal principio, que en realidad se ha quedado a medio camino en la determinación y profundización hasta sus raíces de los principios básicos de su ética, como ya antes quedó apuntado. Sin embargo, no habrá que vaciar de todo valor las concretas reglas prácticas de vida que aquí se nos dan; las teorías son muchas veces símbolos tan solo, detrás de los cuales se esconde una realidad que es más fuerte que la notificación lógica, y que se hace valer y se abre camino con seguridad de instinto aun allí donde falla la formulación teórica y conceptual de esa misma realidad. «Gris es, querido amigo, toda teoría, y verde es el dorado árbol de la vida» (Goethe).

Bibliografía

J. ANNAS, *The morality of happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993; E. ACOSTAMÉNDEZ y C. GARCÍAGUAL, *Ética de Epicuro; la génesis de una moral utilitarista*, Barcelona, Barral, 1974; A. J. CAPPELLETTI, *Lucrecio: la filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila, 1987; E. LLEDÓ, *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona, Montesinos, 2003; F. WEHRLI, *Lathe biosas*, Leipzig-Berlín, Teubner, 1931 (reimpr. Stuttgart, Teubner, 1976).

ACADEMIA Y ESCEPTICISMO

MIRADA DE CONJUNTO Y CRÍTICA

En una cosa fueron a una estoicos y epicúreos, no obstante toda la polémica obligada en otros campos, a saber, en su método dogmático. Pero en la historia de la filosofía todo dogmatismo rígido suele desencadenar una reacción de duda, y tal ocurre también en el periodo del helenismo, donde registramos un acusado escepticismo frente a las corrientes doctrinales dogmáticas; y ello en dos principales direcciones: la de la Academia y la de Pirrón de Elis con su escuela.

A. Academias media y nueva

Los hombres de la Academia

Junto a la Academia antigua (*cf.* pág. 174), distinguimos otra Academia media, cuyos representantes destacados son *Arcesilao* (315-241 a. C.) y *Carnéades* (214-129 a. C.) y una tercera Academia, la Academia nueva, *Filón de Larisa*, que fue a Roma en el 87 a. C. y ganó allí para su escuela a *Cicerón* y a *Antíoco de Ascalón*, a quien Cicerón había oído en Atenas en el 79 a. C.

Academia media: periodo escéptico

Ya en la Academia antigua habían decaído con el correr del tiempo las elevadas intenciones científicas de Platón, degenerando poco a poco en una credulidad primitiva. En la Academia media se vuelve a aquella actitud crítica que pide razón de todos los enunciados de la ciencia, es decir, busca el fundamento y la prueba lógica. No se es ya dogmático, sino crítico y escéptico. El escepticismo no nace, con todo, de un afán de crítica estéril, sino de una duda metódica impelida por el mismo amor a la verdad. La sonda de la crítica se lanza hasta allí donde antes quizá precipitadamente y antes de tiempo se había anclado, dejando inseguro el cable de la verdad; se la quiere ahora asegurar de nuevo y mejor.

Arcesilao. Arcesilao se enfrenta de este modo con la evidencia estoica y afirma que de todas las condiciones con que los estoicos habían apuntalado las representaciones catalépticas (*cf.* pág. 267), ni una sola hay que sea absolutamente inatacable, y por tanto aquéllas no son suficientes para garantizar efectivamente la verdad. No fijan base alguna firme para la experiencia, pues los fallos que trata de eliminar el criterio de verdad pueden igualmente encontrarse en este criterio, lo mismo que en las representaciones y «fantasías» que por medio de él se quieren controlar.

Carnéades. Asimismo Carnéades impugnó la evidencia con múltiples y pormenorizadas razones y puso en duda con ello todo el sistema de argumentos de la lógica tradicional. También atacó los procedimientos lógicos con los que la Estoa trató de justificar la existencia de Dios, su providencia y su justicia. Pero esto no por afán de ateísmo, sino porque la ciencia no lograba dar lo que quería y debía dar. En el terreno de la ética mostró las mismas inseguridades respecto de las concepciones tradicionales. Y lo hizo en una forma altamente expresiva, cuando se le terció ocasión de poner ante los ojos de sus oyentes su falta de sentido crítico y exceso de credulidad. Así ocurrió que Carnéades fue como

miembro de la embajada de filósofos a Roma en el año 155 a. C. y allí un día pronunció un lucido discurso en alabanza de la justicia, al que el auditorio prestó su asentimiento por la fuerza deslumbrante de las razones, y al día siguiente pronunció otro discurso contra la justicia, que convenció con igual fuerza de razón a los oyentes, aunque les hizo ver que no se daba justicia alguna en el mundo. Decía que las ambiciones políticas de dominio de los Estados son lo opuesto a la justicia, como podía verse en la política del Imperio romano. De querer los romanos entrar por la vía de la justicia, habían de comenzar por devolver todas sus conquistas y recogerse de nuevo a sus primitivas cabañas. Esto pareció al probo Catón ya demasiado. Cuando las convicciones en que se asienta un Estado se enredan con tanta teoría e intelectualismo, la cosa pública peligra, y lo mejor es deshacerse de tan inoportunos predicadores. Y Catón esgrimió de nuevo su «Ceterum censeo», que ahora equivalía a exigir que los filósofos se marcharan con la mayor celeridad, «philosophos quam celerrime esse expellendos». Dos mundos entraban en conflicto: el de la voluntad de verdad objetiva y el de la realidad práctica.

Ἐποχή. ¿Resultado de semejante crítica y σκέψις ? Si tan arduo es llegar a una seguridad absoluta de la verdad, lo mejor será mantenerse a la expectativa en el juzgar, practicar la llamada ἐποχή. No se llega a poseer la verdad, sino sólo la probabilidad. Y aquí tenemos también diversos grados: probabilidad que es meramente creíble; probabilidad que a más de creíble no es contradicha con argumentos contrarios; y probabilidad que es creíble, no contradicha y además se apoya en pruebas por todos lados. Se recordará aquí la fe (*belief*) y la prueba (*proof*) de David Hume, que continuamente tuvo ante sus ojos el escepticismo académico.

Academia nueva: giro ecléctico

En la fase posterior de la Academia nueva, la ἐποχή conduce a una actitud irénica respecto de todos los sistemas. Se adopta un cierto eclecticismo; se busca lo bueno y lo verdadero dondequiera que se encuentre. *Antíoco de Ascalón*, por ejemplo, hace ver que Academia, Peripato y Estoa coinciden en lo fundamental de sus doctrinas.

Cicerón. Típico representante de este eclecticismo es Cicerón (106-43 a. C.), que se profesa académico. Pero esto sólo es verdad en su posición crítico-epistemológica, en la que se adhiere a la ἐποχή escéptica. En el terreno ético predomina en él, no obstante, el patrimonio espiritual de la Estoa, lo mismo que en sus ideas antropológicas y teológicas. También toma algún que otro concepto y teoría del Peripato. Y aun parece ser él quien publicó el poema didáctico del archiepicúreo Lucrecio, si bien no lo aprobaba personalmente. Cicerón no es ciertamente un pensador original, pero sí es enormemente leído y transmite inagotablemente trozos y más trozos de filosofía antigua. Él mismo dice de sus escritos: no son apenas más que una trascripción; me vienen fácilmente las ideas y no hago más que poner las palabras que me brotan espontáneamente de la boca (*Ad Att*. XII, 52, 3). Pero justamente por ello nos resulta un documento histórico muy provechoso, inapreciable para la historia de la filosofía. Algo parecido tenemos en su amigo *Varrón* (116-27 a. C.), de quien san Agustín sacó gran parte de sus conocimientos de la filosofía antigua.

Fuentes y bibliografía

M. T. Ciceronis opera omnia quae exstant critico apparatu instructa consilio et auctoritate collegii ciceronianis studiis provehendis, Milán, Mondadori, 1962s; *Obras completas*, 8 vols., Madrid, Hernando, 1912-1914; *Obras completas de M. T. Cicerón: Vida y discursos*, 6 vols., trad. de M. Menéndez y Pelayo, Buenos Aires, Anaconda, 1946; *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, ed. por A. Stanley Pease, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1955-1958; *El sueño de Escipión: Somnium Scipionis*, ed. por P. Bullock, trad. de R. Lassaletta, Madrid, Edaf, 1984; *El sueño de Escipión*, trad. de J. Raventós, Barcelona, Acantilado, 2004; *Tusculanae disputationes*, ed. y coment. de K. Büchner, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984; *Tusculanes*, 3 vols., trad. de E. Valentí i Fiol, Barcelona, «Bernat Metge», 1948-1950; *Disputaciones tusculanas*, Madrid, Gredos, 2005; *De officiis*, ed. y coment. de K. Büchner, Múnich, Artemise, 1987; *De re publica*, ed. y coment. de K. Büchner, Heidelberg, Winter, 1984.

J. GUILLÉNCABALLERO, *Teología de Cicerón*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999; P. MACKENDRICK, *The philosophical books of Cicero*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989; M. POHLENZ, *Antikes Führertum. Cicero «De Officiis» und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, Teubner, 1934 (reimpr. Amsterdam, Hakkert, 1967); J. M. DEP OZO, *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993; O. SEEL, *Cicero. Wort, Staat, Welt*, Stuttgart, Klet, 1967; F. SOLMSEN, «Die Theorie der Staatsformen bei Cicero», en*Philologus*, 88, 1933, págs. 326-341; W. SÜSS, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke)*, Wiesbaden, Steiner, 1966; M. VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, París, Porto Alegre, 1956; A. WEISCHE, *Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, Münster, Aschendorff, 1975.

B. Escepticismo pirrónico

Los hombres del escepticismo pirrónico

El escepticismo pirrónico constituye otra rama del pensamiento crítico, si bien en el curso de su evolución se han entretejido en él diversas ramificaciones. El fundador es *Pirrón de Elis* (*ca*. 360-270 a. C.). Más asequible es para nosotros su discípulo *Timón de Fliunte* († 230 a. C.). Entre los escépticos pirrónicos posteriores, mencionemos a *Enesidemo* (s. I d. C.) y a *Sexto Empírico* (s. I-II d. C.).

Epokhé

En Pirrón la duda es aún más radical que en los académicos. Proclama categóricamente que no podemos en absoluto conocer jamás las cosas tal como son en sí realmente, sino sólo como se nos aparecen; pero esos fenómenos o apariencias son subjetivos. Resultado: de nuevo la ἐποχή. Pero también en Pirrón la duda tiene un sentido práctico; se convierte en duda ética (Hoffmann). Ella librará al yo de las solicitaciones teóricas del mundo externo, para así mantenerse en su «yo», en una perfecta imperturbabilidad.

Ataraxia

La ἐποχή se enlaza con el ideal de la imperturbabilidad (ἀταραξία) de los epicúreos, y con la impasibilidad (ἀπάθεια) de los estoicos. Se adivina en estos conceptos toda la inquietud moral del hombre helenístico, que, bajo los golpes de las conmociones políticas, sueña el idilio de la imperturbabilidad, y busca en la filosofía la salvación que no le puede ya venir de la política.

Bibliografía

E. R. BEVAN, *Stoics and sceptics*, Cambridge, Clarendon Press, 1913 (reimpr. Nueva York, Arno Press, 1979); H. V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, París, Vrin, 1969; E. DÍAZ MARTÍN, «El escepticismo en la Antigüedad», en C. GARCÍAGUAL (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta-CSIC, 1997, págs. 319-338; R. J. HANKINSON, *The sceptics*, Londres, Routlege, 1995; H. HARTMANN, *Gewissheit und Wahrheit. Der Streit zwischen Stoa und Akademischer Skepsis*, Halle (Saale), Niemeyer, 1927; D. K. HOUSE, «The life of Sextus Empiricus», en *The Classical Quarterly* 74, 1980, págs. 227-238; L. ROBIN, *Pyrron et le scepticisme grec*, París, Aubin, 1944.

PERIPATO

FILOSOFÍA ENCICLOPÉDICA

El Peripato se había ya presentado, desde sus comienzos, fiel al modelo del último Aristóteles, como una detallada y enciclopédica investigación científica (*cf.* pág. 259). Ahora prosigue el estudio de las ciencias experimentales y se distingue en esto típicamente de la Estoa y del epicureísmo, y aun de la Academia, que en primera línea cultivaron la filosofía como concepción del mundo.

Los hombres del Peripato

De la historia plurisecular de esta escuela destaquemos los siguientes nombres: el gran físico *Estratón de Lámpsaco*, que rige la escuela de 287-269 a. C.; el gran astrónomo *Aristarco de Samos*, su discípulo, que preludia en la Antigüedad la revolución copernicana (*cf.* pág. 56); *Critolao*, que forma parte de la embajada filosófica de Atenas a Roma en 155 a. C., junto con un estoico y un académico (*cf.* pág. 304), y revela con ello qué fuerza de atracción vital ejercían en el mundo de entonces las escuelas de filósofos. En los finales del Peripato tenemos a *Andrónico de Rodas* (s. I a. C.), que coleccionó y nos transmitió la obra escrita de Aristóteles; *Alejandro de Afrodisia* (*ca.* 200 d. C.), el comentarista de Aristóteles por excelencia; el médico *Galeno* (*ca.* 200 d. C.), y el astrónomo *Claudio Ptolomeo* († *ca.* 178 d. C.).

Interpretación naturalística de Aristóteles

De especial interés para el desarrollo histórico genético de la filosofía, y particularmente para la interpretación de Aristóteles, es el naturalismo que hace su entrada en el Peripato con *Estratón*. El «físico» desecha el motor inmóvil trascendente y concibe al mundo sólo desde el punto de vista de la suma de sus fuerzas. Igualmente combate la teleología y la causalidad de la forma sustancial. No reconoce más que una causalidad material en la realidad sensible espacio-temporal, algo así como lo había entendido Demócrito. También Estratón puede prescindir de un alma inmortal. Y ahora Aristóteles queda así purificado de sus elementos platónicos, que siempre se le quedaron prendidos, a pesar de la constante polémica contra su maestro, y se le hace volver a sí mismo. ¿Será éste el auténtico Aristóteles? También Alejandro se mueve en esta misma dirección. Lo primero, anterior en cuanto a la naturaleza, *natura prius*, no es ya para él la forma, sino el individuo concreto, como ahora admitiría cualquier empirista. El νοῦς divino, por medio del cual pensamos nosotros, no es un νοῦς individual, sino único y universal para toda la humanidad. El alma nace y muere con el cuerpo. Y de nuevo preguntamos: ¿es esto el verdadero Aristóteles?

Peripato, Estoa y Edad Media

Alejandro fue también conocido en la Edad Media y debió ser una de las causas de la interpretación realista y empirista de Aristóteles. Otra causa hay que ponerla en el escrito pseudoaristotélico *De mundo*, muy leído en la Edad Media, que está influido por el naturalismo epistemológico de la Estoa, y cuyo autor hay que buscarlo en el Peripato, y al parecer en tiempo posterior a Panecio, de quien aquel escrito depende. Mucho ha habido de filosofía estoica en lo que el Medievo ha tenido por aristotélico, particularmente en lo que al concepto de experiencia y de realidad se refiere. El que Aristóteles haya sido comprendido también de otras maneras hay que atribuirlo al hecho de que, después del Peripato, Aristóteles pasó a manos del neoplatonismo. Fue otro Aristóteles el que aquí se reveló.

Sería del caso investigar, con un detallado estudio de fuentes, el influjo de la interpretación helenística de Aristóteles en la Edad Media. No habría que contentarse con meras referencias de autores y citas; habría que señalar sobre todo las irradiaciones de la compleja fisonomía espiritual del tiempo, en las que tantas veces cristalizó el patrimonio doctrinal de las escuelas filosóficas; nadie las citaba, pero todos dependían y se aprovechaban de ellas. Nada mejor para esto que explotar los ricos veneros de los comentarios de Aristóteles, editados por la academia de Berlín (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols. y 3 de Suplemento, Berlín, 1882-1903), que hasta ahora permanecen tan altos en su valor como poco explotados.

Bibliografía

P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 vols., ed. por J. Wiesner, Berlín, de Gruyter, 1973-2001 (contiene: 1. *Die Renaissance des Aristotelismus im* I. *Jh. v. Chr.*; 2. *Der Aristotelismus im* I. *und* II. *Jh. n. Chr*.; 3. *Alexander von Aphrodisias*); F. M. SCHROEDER, «The analogy of the active intellect to light in the de Anima of Alexander of Aphrodisias», en *Hermes* 109, 1981, págs. 215-125.

NEOPLATONISMO

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Mientras todas las demás escuelas filosóficas caminan lentamente hacia su fin durante el Imperio romano, el neoplatonismo nos sorprende con una muy diversa trayectoria. En él la vida espiritual de Grecia tiene un último rebrotar vigoroso. Cierto que en realidad es más el revivir momentáneo de un moribundo que el alentar de un nuevo desarrollo orgánico. A él le sigue ya un repentino y definitivo hundimiento. El neoplatonismo nos ofrece en su conjunto doctrinal, en su preparación y en su propia culminación sistemática, un rasgo característico, al que es especialmente sensible nuestra época, a saber, la expresión de un fuerte sentimiento religioso, que alcanza los tonos de una marcada mística, auténtica a veces, en ocasiones extrema, y en algún que otro caso la forma de una pseudomística de la peor laya. La filosofía griega no ha estado cerrada ciertamente a lo religioso; bien lo hemos visto. Platón escribe sobre la piedad, Aristóteles sobre la oración, Teofrasto y Eudemo sobre los dioses y la veneración de los dioses. Pero el sentimiento religioso que acarrean las ondas del neoplatonismo cabalga en más altas olas, es agitado, vibra con más hondo hervor místico y con un indecible anhelo religioso de salvación. El neoplatonismo no bebe siempre inmediatamente de los escritos platónicos, sino tanto y más de una tradición platónica de escuela que corre ininterrumpidamente desde Platón hasta Plotino, y que rastreamos sobre todo en una serie de trazos doctrinales conservados en autores como Séneca, Posidonio, Antíoco y Cicerón. Pero esa tradición pervive aún más, por detrás de esos documentos expresos, en aquel notable espíritu del tiempo, atormentado y religioso, tal como se transparenta en las manifestaciones del neopitagorismo y en Filón de Alejandría, que pueden considerarse como las etapas precursoras del neoplatonismo.

A. Preparación del neoplatonismo

Neopitagorismo

Antecedentes. Platón construyó ya sobre bases pitagóricas. El neoplatonismo construirá a su vez sobre el neopitagorismo. No se sabe a punto fijo dónde comenzó; verosímilmente procede de los restos de las comunidades pitagóricas de Italia. Si se tiene esto en cuenta y se recuerdan las características del espíritu pitagórico, se entenderá también cuál es la estructura fundamental del neopitagorismo; una extraña mezcla de ascesis, huida del mundo, esperanza del más allá, mística, mántica y magia.

Neopitagóricos y platónicos. Entre los personajes que aquí hay que nombrar se encuentran el amigo de Cicerón *Nigidio Fígulo* († 45 a. C.), autor de una obra sobre los dioses; *Apolonio de Tiana,* de la segunda mitad del s. I d. C., a la vez escritor, predicador ambulante, taumaturgo y profeta; *Nicómaco de Gerasa* (*ca.* 150 d. C.) y así otros.

En la proximidad espiritual de los neopitagóricos se halla también un cierto número de autores que suelen cobijarse en la denominación de *platonismo medio*, o *platónicos eclécticos: Trasilo*, el astrólogo de la corte de Tiberio; *Plutarco de Queronea* (45-125), autor de las célebres *Vidas* de griegos y romanos, de los *Morales* y de otros muchos escritos religiosos; algo posteriores *Teón de Esmirna, Gayo, Albino* y *Apuleyo de Madaura, Máximo de Tiro, Ático y Nicóstrato; Celso,* que compuso en el 179 d. C. un escrito contra los cristianos, al que contestó Orígenes; *Numenio de Apamea* (segunda mitad del s. II d. C.), que sostiene la teoría de los tres dioses, el padre, el demiurgo y el mundo. Mencionemos también los escritos legados a la posteridad con el nombre de *Hermes Trismegistos* de fines del s. III d. C. Los escritores eclesiásticos han utilizado ampliamente las fuentes neopitagóricas, prestándoles con ello un insospechado influjo para el porvenir. Véase por ejemplo a Eusebio en su *Praeparatio evangelica*.

Ideas fundamentales. La posición fundamental de la doctrina neopitagórica es el antiguo dualismo pitagórico que separa el mundo de acá y el del más

allá, la carne y el espíritu, pureza e impureza. Las ideas esenciales que ahí se barajan son que Dios está totalmente alejado del mundo, que es el absolutamente otro, al que no nos es dado acercarnos, pero que, sin embargo, es dado encontrar un lazo de unión entre Dios y el mundo. Ese lazo o puente de unión se pone en un intermediario, que es imagen de Dios, su hijo y su auxiliar, o también en las ideas de Dios que actúan como λόγοι o razones seminales en el mundo y en las cosas, dándoles forma. Pero esta mediación no conduce a una supresión del dualismo, pues lo que se participa de Dios es sólo gracia y don de arriba, en el que el dador no sufre merma. Así queda totalmente a cubierto la superioridad de Dios, mientras que el hombre queda divinizado. Como una luz enciende otra sin gastarse ella y haciendo lucir la otra, así también el espíritu, aun siendo nosotros tierra, es levantado por la gracia de Dios hasta Él, hasta participar de Dios. Cuanto más alto se ve a Dios y más bajo se mira al hombre, más vivaz y anhelante se agita la llama del ardor místico. Anunciar esto a los hombres y empujarlos hacia esas regiones del espíritu fue el tema constante de los neopitagóricos.

Fuentes y bibliografía

[APULEYO], *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt 3. De Philosophia libri*, recensuit Paulus Thomas, Stuttgart, Teubner, 1970 (contiene los escritos tan citados más adelante *De deo Socratis* y *De Platone et eius dogmate*). [HERMESTRISMEGISTOS]: *Corpus Hermeticum*, texto establecido por A. D. Nock y trad. de y A. J. Festugière, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1945-1954 (vol. 1: 1991; vol. 2: 1992; vol. 4: 1983); *Corpus Hermeticum y Asclepio*, ed. por B. P. Copenhaver, trad. de J. Pòrtulas y C. Serna, Madrid, Siruela, 2000.

K. ALT, *Weltflucht und Weltbejahung: zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Maguncia, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1993; A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, 4 vols., París, Lecoffre, 1949-1954; F. GARCÍABAZÁN, «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», en *Anuario Filosófico*, 33, 2000, págs. 111-149; K. S. GUTHRIE, *Numenius of Apamea, the father of neo-Platonism; works, biography, message, sources, and influence*, Londres, Bell, 1917; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988-1993; G. MARTANO, *Numenio d'Apamea: un precursore del neo-platonismo*, Nápoles, Armanni, 1960; R. E. WITT, *Albinus and the history of middle platonism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937 (reimpr. Amsterdam, Hakkert, 1971).

Filón de Alejandría

La expansión ecuménica del helenismo llevó también a un contacto entre la cultura griega y el judaísmo. El representante más destacado de este encuentro es *Filón de Alejandría* (25 a. C.-40 d. C.). Se han conservado muchos de sus numerosos escritos (la mejor edición: Cohn-Wendland, *Philonis opera*, 7 vols., 1896s, con un gran índice preparado por H. Leisegang), que nos dan un buen *conspectus* de este momento de soldadura entre el helenismo y el cristianismo, pues Filón transmitió a los Padres de la Iglesia aún más términos y conceptos que los neopitagóricos.

Biblia y filosofía. Filón se apoya en los escritos revelados de su pueblo, el Antiguo Testamento. Para él esos libros son «el camino real del conocimiento». Mas para su interpretación le da la pauta la filosofía griega, el platonismo de su tiempo, la Estoa y sobre todo la filosofía religiosa del neopitagorismo. Así la letra revelada debe entenderse de un modo figurado. Una tal interpretación alegórica la había ya aplicado la filosofía griega, en particular la Estoa, a las creencias y doctrinas de la religión popular; el sincretismo del tiempo llevaba de suyo a ello, y Filón se sintió particularmente autorizado a hacerlo por su falsa opinión de que el Antiguo Testamento fue conocido por los hombres de la filosofía griega. De aquí arranca la versión, muchas veces repetida por los Padres, de que Platón fue un Moisés hablando en griego, y de que efectivamente había tomado muchas doctrinas del Moisés histórico.

Absoluta trascendencia de Dios. El primer concepto fundamental del pensamiento de Filón es su idea de Dios. Dios es, respecto del mundo, absolutamente trascendente. No podemos nosotros decir lo que es él, sino sólo que es. A lo sumo se puede predicar de él que es el ser, pero decir de él propiedades es imposible, puesto que supera toda cualidad. Es bueno sobre lo bueno; es perfecto sobre lo perfecto. En estas aseveraciones, que vimos

ya despuntar en los neopitagóricos, encontramos por primera vez lo que después se ha llamado teología negativa.

El mundo y el pecado. El segundo concepto fundamental de Filón lo tenemos en su concepción de la materia, es decir, del mundo creado. Se da una creación. Así consta en la Biblia. Pero la creación no se da a partir de la nada, sino de una materia eterna preexistente. Así consta en la filosofía griega. La materia es el principio malo. En el hombre ella es causa del pecado. El cuerpo es el sepulcro del alma. Hay que purificarse de él. Los afectos no han de ser temperados o educados, sino simplemente extirpados de raíz. Son ecos todos conocidos de doctrinas pitagóricas, platónicas y estoicas, reproducidas ahora con más o menos exageración.

El logos. Pero el dualismo no ha de ser la última palabra. Hay que tender un puente. Y es el tercer concepto fundamental de la filosofía filónica, el más célebre, su teoría del logos. Entre Dios y el mundo sitúa ciertos seres intermedios, las «potencias» (δυνάμεις), designadas unas veces como propiedades de Dios, es decir, como sus ideas, otras como sus servidores y enviados, como ángeles y demonios que ejecutan sus voluntades. Tales seres intermedios, aun como ideas, actúan en el mundo. Originan aquí los géneros y especies, y mediante ellos, en su función de estructuras formales, el caos se convierte en un cosmos. Nuestra mente recuerda en seguida los λόγοι σπερματικοί de los estoicos. En el logos vienen a resumirse todos los demás seres intermedios. En torno a él gira todo el pensamiento de Filón. El logos es la idea de las ideas, la potencia de las potencias, el ángel supremo, el representante y enviado de Dios, el hijo de Dios primogénito, el segundo dios (el tercero es el mundo, como en Numenio). Su ser coincide con la sabiduría y con la razón de Dios. El mundo es creado por Él, y Él es el alma que le da vida. El logos representa también al mundo ante Dios como su sumo sacerdote, su abogado y paracleto. El logos es una preeminente dignidad que ni aparece como estrictamente personal ni como estrictamente impersonal; queda en suspenso la manera como hay que concebirlo en definitiva. Y así debe quedar en suspenso, puesto que el

logos, en su postura de intermedio, debe mirar a los dos extremos del sistema y aparecer integrable con cada uno de ellos.

El carácter de ser intermedio del logos, que une los dos bordes de un infranqueable abismo, se le ha revelado a Filón en la consideración epistemológica de la palabra humana. También la palabra es como el medio entre dos mundos, el del sentido y el del espíritu. La palabra no es ni puro elemento sensible (un sonido), ni puro elemento espiritual (una idea), sino una razón «proyectada» (λόγος προφορικός). Es por un lado algo del sentido porque puede ser hablado y oído; pero por otro lado, puesto que debajo de ella se entiende un pensamiento, es producida por el espíritu y vive de la razón interior, espiritual (λόγος ἐνδιάθετος), de manera que en ella se dan la mano dos esferas distintas. Según este esquema puede ahora uno representarse el conjunto sensible de la totalidad de las cosas como una palabra hecha carne. Tenemos también aquí un doble logos: «uno, el que se refiere a las ideas incorpóreas, modelos, que constituyen la estructura del cosmos inteligible»; otro, «el que se refiere a las cosas visibles, que son imágenes y copias de aquellas ideas, a tenor de las cuales el cosmos visible fue hecho» (*Vita Mos*. II, 127).

Éxtasis y sabiduría. Naturalmente tiene que darse un logos en el hombre. Y si el logos es la medida y el arquetipo, y la carne, en cambio, es el sepulcro del alma, se deduce de ahí claramente que nuestra tarea ha de consistir en liberarnos del cuerpo, salir de él en el éxtasis, y a través del logos, que es eterna sabiduría, hacernos uno con la divinidad. No nos es dado ciertamente alcanzar con nuestras fuerzas esta suprema unión, pero una especial potencia emanada de la divinidad, el hálito divino (πνεῦμα), nos levantará hasta allí. Y éste es el camino de la «incontaminada y celestial sabiduría». Tenemos así un nuevo concepto de sabiduría.

Obras y bibliografía

[FILÓN]: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 vols., ed. por L. Cohn y P. Wendland, Berlín, de Gruyter, 1962; *Die Werke*, 6 vols. ed por L. Cohn y otros, Breslau, M.& H. Marcus, 1909-1938 (reimpr. Berlín, de Gruyter, 1962); *Oeuvres*, 36 vols., ed. por R. Arnaldez y otros, París, Éd. du Cerf, 1961-1992; *Obras completas*, 5 vols., trad. de J. M. Triviño, Buenos Aires, Acervo cultural, 1975-1976; *Obras completas*, 8 vols., Madrid, Trotta (vol. 1: *Introducción general a la edición. La creación del mundo según Moisés [De opificio mundi]. Alegoría de las leyes [Legum allegoriae I-III]*, ed. por J. P. Martín, trad. de J. P. Martín, F. Lisi y M. Alesso, 2009; vol. 5: *Vida de Moisés, libros 1 y 2, La vida contemplativa o de los suplicantes, Tratados histórico-teológicos, Contra Flaco, Embajada a Gayo*), ed. dirigida por J. P. Martín, 2009.

E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, Vrin, ^{3}1950; J. CAZEAUX, *Filón de Alejandría: de la gramática a la mística*, trad. de A. Ortiz García, Estela (Navarra), Verbo Divino, 1984; J. DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1963; E. R. GOODENOUGH, *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Blackwell, 1986; J. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini opera*, 2 vols., Berlín, de Gruyter, 1926-1930 (reimpr. 1962-1963); M. POHLENZ, *Philon von Alexandrien*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1942; R. RADICE, *Filone di Alessandria: bibliografia generale: 1937-1982*, Nápoles, Bibliopolis, 1983; D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria: an annotated bibliography 1987-1996: with addenda for 1937-1986*, con la colab. de H. M. Keizer y R. M. van den Berg, Leiden-Boston, Brill, 2000; H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols., Cambridge (MA), Harvard University Press, ^{2}1948.

B. Los neoplatónicos

La fuerza vital del neoplatonismo se nos revela al punto en el solo hecho externo de encontrarnos con círculos neoplatónicos en todos los focos culturales del helenismo: en Alejandría, en Roma, en Atenas, en Antioquía, en Pérgamo. Se hace patente también con ello la magnitud espiritual del platonismo, que, en las postrimerías de la Antigüedad, resurge con nuevo vigor. Fue a la manera de un nuevo mito que se apoderó de los espíritus. Ciertamente hubo en ello mucho de artificial; más que renovación fue «innovación»; hoy decimos con razón que el neoplatonismo no es genuino platonismo, sino plotinismo. No obstante, los neoplatónicos se sienten auténticos continuadores de la herencia de Platón. Efectivamente, conceptos, ideas y aun expresiones verbales de Platón concurren en los escritos neoplatónicos en una inagotable profusión. En Plotino se imagina uno muchas veces estar leyendo formales paráfrasis de pasajes platónicos; por ejemplo, en el tratado sobre lo bello (*Enn*. I, 6) se transparenta al punto una refundición del *Banquete* platónico. Pero hay allí algo nuevo. No es sólo una reelaboración de ideas de las otras escuelas y filósofos intermedios, peripatéticos, académicos, estoicos y epicúreos, muchas veces en detallados análisis y discusiones; sobre todo ello encontramos un nuevo impulso interior, el sentimiento religioso y místico, que es la característica de la época, y que explica la peculiar pulsación espiritual de los escritos neoplatónicos. El modo de entender la relación que media entre el platonismo y el neoplatonismo depende esencialmente del modo como se entienda el platonismo mismo. Si se mira el platonismo con los ojos del idealismo de acuñación neokantiana, naturalmente el neoplatonismo quedará desvalorizado como metafísica y mística acríticas. Mas quien mire ambas realizaciones con ojos antiguos, con los ojos del realismo de las ideas, juzgará menos severamente. Como quiera que ello se decida, es el neoplatonismo el que en el tiempo siguiente, en el naciente cristianismo y a lo largo de la Edad Media, ha dado eficacia y expansión a lo que había de eterno en las ideas y en los ideales de Platón.

Ammonio Saccas

Ammonio Saccas († 242 d. C.) es considerado ordinariamente como fundador del neoplatonismo. No sabemos de él mucho, fuera de su nombre y que murió en Alejandría, donde por tanto se hubo de mecer la cuna del neoplatonismo.

Plotino

El auténtico creador de la escuela es, sin embargo, *Plotino* (204-269 d. C.). Había oído a Ammonio en Alejandría. Plotino se alistó en la expedición del emperador Gordiano contra los persas, con el intento de conocer la filosofía de éstos y la de los indios. Después marcha a Roma en el 244 y abre allí una escuela filosófica. Se conquistó un gran prestigio por su elevación de miras, su modestia, su integridad moral y desinterés. El emperador Galieno, movido por Plotino, revolvió en su mente durante mucho tiempo el plan de fundar una ciudad según el patrón del Estado platónico. Plotino no se contentaba, en efecto, con enseñar su filosofía; la vivía y se le ha de contar entre aquellos para quienes la filosofía no es mera ciencia y entretenimiento de libros, sino una forma de vida. Si bien este «místico» colocó, por lo demás, al igual que Aristóteles, la vida contemplativa por encima de la vida activa, intervino también de grado en la vida concreta y práctica, ayudó a sus conciudadanos en los pequeños menesteres de cada día, atendió en su propia casa a la educación de una porción de niños, y les enseñó a ser hombres. Personalmente era hombre sin ambiciones. Comida y sueño lo restringió a lo indispensable; fue vegetariano, no se casó y no se dejó retratar «para no dar lugar a una sombra de otra sombra». Tanto más pudo con ello vivir para sus reflexiones científicas y para su entrega al sumo bien. Cuatro veces debió serle concedido, testifica su discípulo Porfirio, el don de la unión extática con la divinidad durante los seis años que vivieron juntos. También se le atribuyeron dotes de visionario.

Obras

Los escritos de Plotino, compuestos después de los 50 años, fueron recogidos, ordenados y publicados por su discípulo Porfirio. Éste hizo de ellos una colección en 6 secciones con 9 tratados cada una (de donde el nombre de *Enéadas* = novenarios).

Obras y bibliografía

Ediciones: *Plotini opera*, ed. por P. Henry y H. R. Schwyzer, 3 vols., París, Desclée de Brouwer, 1951-1973, editio minor, 3 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1964-1982); *Ennéades*, texto establecido y trad. por É. Brehier, 7 vols., París, Les Belles Lettres, 1924-1938 (reimpr. 1991-2002); *Enéadas*, 3 vols., ed. por J. Igal, Madrid, Gredos, 1985-1998 (el vol. 1 contiene la *Vida de Plotino*, de Porfirio), reimpr. 1992, 1999. Otras traducciones: R. HARDER, *Plotins Schriften*, 6 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999 (texto gr. y notas); V. CILENTO, *Plotino*. *Enneadi*, primera versión íntegra y coment. crít., 3 vols., Bari, Laterza, 1947-1949; *Plotinus*, 7 vols., ed. por A. H. Armstrong, Cambridge (MA), Loeb Classical Library, 1968-1988 (gr./ingl.).

J. ALSINACLOTA, *El neplatonismo*, Barcelona, Anthropos, 1989; R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, [2]1967; O. BECKER, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlín, de Gruyter, 1940; E. BRÉHIER, *La filosofía de Plotino*, trad. de L. Piossek Prebisch, Buenos Aires, Sudamericana, 1953; A. CAMPILLO, *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990; E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas*. *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y en el Ps*. *Areopagita*, Oña, Sociedad Internacional Francisco Suárez, 1959; *id*., «¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?», en *Estudios Eclesiásticos*, 18, 1944, págs. 501-557; *id*., «Ammonio Sakkas. La leyenda de su apostasía», en *Pensamiento* 3, 1947, págs. 5-27; J. HALFWASSEN, *Der Austieg zum Einen*. *Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart, Teubner, 1994; F. HEINEMANN, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Aalen, Scientia Verlag, 1973 (reimpr.); H. FISCHER, *Die Aktualität Plotins*, Múnich, Beck, 1956; J. D. GARCÍABACCA, *Introducción general a las Enéadas*, Buenos Aires, Losada, 1948; P. HENRY, «Le problème de la liberté chez Plotin», en *Revue Néoscolastique*

de Philosophie 33, 1931, págs. 50-79, 180-215, 319-339; W. Himmerich, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Wurzburgo, Triltsch, 1959; W. R. Inge, *The Philosophie of Plotinus*, 2 vols., Westport (CT), Greenwood Press, ^{3}1968; D. J. O'Meara, *Structures hiérarquiques dans la pensée de Plotin: étude historique et interprétative*, Leiden, Brill, 1975; G. Mehlis, *Plotino*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, Nijhoff, ^{3}1975; H. R. Schwyzer, art. «Plotinos», en la *Real Enzyklopädie*, ed. por Pauly-Wissowa, 21, 1, 1951, col. 506-507; J. H. Sleeman, *Lexicon Plotinianum*, Leiden, Brill, 1980; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, París, PUF, 1955; K. H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt, Klostermann, ^{3}1966; J. M. Zamora, *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000. Una bibliografía casi exhaustiva sobre Plotino, en la trad. it. de V. Cilento, III, 2, 1949, citada en el párrafo anterior.

La filosofía de Plotino es el resultado histórico de dos tendencias doctrinales. Por un lado, el ser se escinde en dos esferas, suprasensible y sensible; por otro, se emprende la tarea de llenar este abismo de separación recurriendo a una serie de escalones intermedios, de los que el último habrá de deducirse del primero. Dualismo y monismo se enfrentan en una tensión dialéctica y se concilian en una nueva síntesis.

Dios, el uno y lo bueno. El proceso comienza con una discriminación de Dios no sólo respecto del mundo, sino aun respecto del ser en general. Está por encima del ser. Ningún predicado de los conocidos por nosotros en este mundo es aplicable a Él. Naturalmente ninguno sensible, material, pero ni aun categorías espirituales pueden predicarse de Él. «Aquel primero, pues, no es ya espíritu (νοῦς), sino anterior al espíritu, pues el espíritu es algo de las cosas existentes; mas aquél no es algo, sino sobre todo algo; ni tampoco un ser, porque el ser tiene, por decirlo así, la forma del ser, y aquél es sin forma alguna, ni espiritual. Pues por ser la esencia del uno la creadora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No es por tanto ni un algo, ni

cualitativo, ni cuantitativo; ni espiritual, ni alma; no es algo movido, ni algo en reposo; no está en el espacio, ni tampoco en el tiempo; es lo uniforme como tal, o más bien sin forma; pues es ante toda forma, ante todo movimiento y ante todo reposo, ya que esas formas se adhieren a los seres y los hacen ser una pluralidad» (*Enn*. VI, 9, 3). Sólo el uno (ἕν) es el nombre que le cuadra a Dios, según Plotino, y el uno en el sentido de negación de pluralidad y juntamente en el sentido de lo primero. También lo llama lo bueno absoluto. Nada queda aquí de los enunciados hasta cierto grado determinados que Aristóteles aplicaba al primer principio. Tenemos de nuevo la teología negativa, que ya encontramos en Filón y en los neopitagóricos.

La trascendencia de Dios es acentuada más y más por el platonismo medio y por el neoplatonismo. «Ningún concepto, ninguna ciencia de él es posible, y así puede decirse que está más allá del ser» (*Enn*. V, 4, 1). Proclo quiere poner a Dios aun por encima de la unidad y de la bondad, no sólo por encima del ser (*In Plat. theol*. 3, 7 [132 ed. Portus]; 2, 4 [106 ed. Portus]). Lo que dice san Agustín (*De Trin*. V, 1, 2) sobre la imposibilidad de aplicar las categorías del mundo de la experiencia a Dios (*cf. infra*, pág. 370) refleja claramente ideas plotinianas (especialmente *Enn*. VI, 9, 3).

Emanación. Si no es posible determinar y definir a Dios a partir del mundo, ¿será acaso posible, a la inversa, conocer el mundo a partir de Dios? Tal piensa Plotino, y con ello traemos un concepto central de su filosofía. Si en este mundo, por ejemplo, hablamos de un uno, es porque todo uno participa del primer uno. Y así acaece en los demás conceptos. Con este descubrimiento de que la explicación del ser no procede de abajo arriba sino al revés, de arriba abajo, y que hay que poner escalonadamente a partir de Dios todo cuanto participa del ser, se pone en marcha un trascendental desarrollo en el proceso filosófico. Plotino no asienta lo deducido a base de una «hipótesis» como Platón, ni mediante una causa eficiente última, como Aristóteles, sino que introduce un nuevo principio para la explicación y fundamentación del ser, el concepto de «emanación».

Concepto de emanación. El uno se desbordaría, en fuerza de su plenitud y perfección, sin que, con todo, se disipase y mermase, al modo como el sol vierte su luz, sin sufrir mengua, o como de un modelo sale la imagen reflejada, o como la fuente despide su corriente, o como necesariamente lo perfecto pone y funda lo imperfecto. Lo que viene después del primero (*Enn*. V, 4, 1) sería siempre algo distinto y, sin embargo, pertenecería siempre a su origen, de forma que es posible la proposición: «El uno es todo», si bien es siempre rectificada y completada por esta obra: «Todo es por él» (V, 2, 1). En *Enn*. III, 8, 10 está el símil del manantial y de la corriente derivada de él, de donde viene el término «emanación». Hay que juntarle el ejemplo del árbol del ser (*Enn*. III, 3, 7), pues puede ser bien el origen del «árbol de Porfirio», que quiere también representar el proceso dialéctico de los seres a partir del ser (en la línea 24 destaca el término ἀναρτᾶσθαι [depender] típicamente platónico; *cf*. *supra*, pág. 238). Prescíndase por un momento de las comparaciones intuitivas aquí empleadas y mírese sólo el puro pensamiento subyacente —lo perfecto necesariamente pone y funda lo imperfecto— y se verá claro que lo que aquí pervive son las ideas platónicas de la hipótesis y de la participación; sólo que corren el peligro de quedar desdibujadas y mal entendidas por los nuevos esquemas, especialmente por la inserción de etapas intermedias que aparecen así como auténticas realidades; lo que queda aún más acentuado por el papel de mediación que desempeñan los seres intermedios. Esto produce la impresión de que junto al uno hay otras realidades, muchas otras realidades. Pero Plotino quiere, como Platón, en realidad fundarlo todo desde arriba, y en rigor no hay para él sino una sola realidad, la del uno. Esta realidad se aminora, atenúa o degrada a medida que nos alejamos de ella en una marcha descendente, como la luz con el alejamiento se hace más tenue y débil; de forma que, cuando llegamos hasta el extremo de la serie, al reino de lo corpóreo, no hay ya más que sombra. Pero esta misma sombra no habrá que concebirla sino como los últimos destellos apagados de la luz. La materia del mundo se hace realidad sólo en virtud de las formas; éstas vienen del alma, ésta a su vez recibe su forma del espíritu (νοῦς), «de modo que en él está presente cuanto de él participa» (*Enn*. V, 9, 3). Y como

el espíritu es puesto y fundado a su vez por el primitivo uno, todo está presente en éste.

Con ello estamos otra vez, como ya antes en Platón, pero de un modo mucho más concreto, ante aquel *ens perfectissimum* de cuya «dignación y gracia» todo ser vive, desde Plotino, a través del Medievo, hasta Heidegger. No se apellida aún en Plotino el *ipsum esse*, pero pronto resonará la expresión usual y constante de que aquel ser perfecto «quo nihil melius sit atque sublimius» (san Agustín, *De doctr. christ*. I, 7) «es» el ser mismo, mientras las demás cosas sólo «tienen» ser participado, fundado o causado, de forma que se puede con razón hablar tanto de una trascendencia como de una «parusía» del uno (*Enn*. V, 4, 1). «Lo primero ha de ser algo simple que está ante toda cosa […] no mezclado con nada de lo que de ello procede, y, no obstante, capaz por otro lado de habitar en las demás cosas». En *Enn*. V, 2, 1 se presenta claramente al ser perfecto como el principio de la emanación. Así se da el engendrar y el desbordarse, que hace brotar a los seres. Lo perfecto es por necesidad efusivo, desbordante; entra en su mismo concepto.

Aporía. Pero ¿no cae así la emanación en una aporía? ¿Qué es lo que queda en definitiva: el ser es todo o el ser no es nada, porque es «origen» del cual todo es? (*Enn*. V, 2, 1). Se ha interpretado panteísticamente a Plotino, en razón de que emanación dice de suyo inherencia e inmanencia; el ser particular, según esta interpretación, es inherente al ser como el accidente a la sustancia. Plotino admite, sí, una subsistencia independiente de las cosas; son por sí (ἐφ᾽ ἑαυτόν V, 5, 12, línea 49 en la ed. Bréhier). Pero ya en Aristóteles la subsistencia de las sustancias era sólo relativa, en el existir. Si uno se pregunta por el fundamento de ellas, no se nos responderá: son independientes, sino: son *ab alio*. Para él no había sino un único motor absolutamente independiente, no movido. Los otros motores inmóviles no lo eran, como exige su nombre, en sentido propio. Es por lo que en Spinoza, con plena consecuencia, no hay sino una única sustancia. Otros, al contrario, quieren admitir a Plotino dentro de una interpretación creacionista. Según ésta, la emanación no disminuye la sustancia del uno; las cosas salen de la nada; son frente al uno, algo formalmente distinto. La

causalidad del uno sería *formaliter immanens* y sólo *virtualiter transiens*; esto es ya creación. Pero parece que jugamos con las palabras. El problema es «cómo» se verifica esto. De una creación temporal no se puede hablar (en esta interpretación); no quedan (como signo de distinción) sino las relaciones de lo superior y lo inferior en términos de más verdadero o de menos verdadero, con conexiones de dependencia, consecuencia, derivación y proceso, que no serían meros nexos lógicos (mentales), sino aspectos reales, necesarios. La ley fundamental que los presidiría sería la de que lo perfecto produce necesariamente lo imperfecto. El Medievo rechazó esta necesidad metafísica del proceso, contra el neoplatonismo (v. g. Tomás, S. th. I, 47, 1); igual que Leibniz contra Spinoza. Quizás encontraríamos la solución por una vía parecida a la que seguimos para el χωρισμός platónico. Puede suscribirse la trascendencia del uno, pero respecto de una especial modalidad de ser, y juntamente su «parusía», respecto de otra modalidad de ser (ἕτερον τρόπον : V, 4, 1).

Nous. *Hijo de Dios*. Lo primero que de sí desprende el uno es el espíritu, el νοῦς. El hecho de esta procedencia del νοῦς precisamente y no de otro término, tiene su explicación en una circunstancia más bien histórica que nacida de la naturaleza de las cosas. El νοῦς era una de las realidades supraterrenas de mayor tradición en la filosofía y a la que en el periodo anterior se había acudido con preferencia en los conatos de explicación del ser. Tal debió aparecer también a Plotino. Pero no podía ser el primerísimo fundamento del ser, pues el νοῦς se escinde ya en una cierta dualidad: el conocimiento y lo conocido. Por ello, se le pone en el primer estadio por debajo del uno. Es el compendio de todas las ideas, normas, leyes y estructuras del ser; es el mundo inteligible (κόσμος νοητός) y es a la vez el demiurgo platónico. Está en la máxima cercanía del uno originario, es una imagen de él, como la mirada con la que el uno se contempla a sí mismo, o, en el lenguaje de la mitología, es el segundo dios, el hijo de Dios, que es engendrado por el primer Dios (*Enn*. V, 1, 7). La especulación filosófica en torno a la doctrina cristiana de la Trinidad, tomará de aquí, después, una serie de motivaciones. Pero el νοῦς no es Dios. Cuando se le aplica el predicado «divino», quiere significar: semejante a Dios, no más.

Dios es sólo la primera hipóstasis, el uno. Las otras dos, el νοῦς y el alma, están fuera de Dios. La especulación trinitaria se hubo de referir sólo al Dios que es idéntico al uno. También en él se daban estas tres cosas: inteligencia, libertad y voluntad (*Enn.* 8, 18, 19-23; 38-43; 19, 12-20), si bien en un sentido más elevado y más originario del que tienen esos conceptos en nuestra experiencia.

El demiurgo. El νοῦς va ahora a continuar el proceso de emanación del que él mismo es resultado. Como suma y resumen de todas las ideas y como demiurgo el νοῦς crea el mundo, «pues es digno del espíritu, como lo más puro de todo, no tener otro origen que del primer fundamento originario, y al aparecer él, engendrar juntamente consigo todas las cosas, las ideas en toda su belleza y todos los dioses espirituales» (*Enn.* V, 1, 7). «Encontrándose, pues, en toda plenitud, debió engendrar; una tal potencia no podía quedar incapaz de engendrar» (*ibid.*). El mundo es configurado a tenor de las ideas que permanecen encerradas en el demiurgo. También lo singular y los individuos tienen ahora sus correspondientes modelos (*Enn.* V, 7, 1). A pesar de ser esto un concepto extraño al platonismo genuino, basta oír todo lo restante para percibir al punto ecos e influjos del *Banquete* platónico, del *Timeo* y de los λόγοι σπερματικοί de los estoicos. Estamos asimismo en el punto en que los Padres de la Iglesia tomaron pie para trasladar las ideas platónicas al espíritu de Dios.

El alma. Lo primero formado en la producción del mundo es el alma. «La creación del espíritu es una cierta razón (λόγος) y entra en la existencia como sustancia pensante; y ésta es la que se mueve en torno al espíritu y es luz del espíritu» (*ibid.*). Primero sale así el alma del mundo. Encerradas en ella, y por tanto en eterna simpatía unas con otras, viven también las almas particulares. El alma es un medio entre lo inteligible, de lo que ya conocemos tres esencias (hipóstasis) —el uno, el νοῦς y el alma—, y el reino de lo sensible. Lleva a cabo una función de puente, por el hecho de que por una parte es siempre una totalidad y así está unida al uno, y por otro lado se relaciona con las partes del todo y así tiene afinidad con lo múltiple. «Ella no es primariamente y de suyo divisible como los cuerpos, pero se

hace divisible en los cuerpos» (*Enn*. IV, 2, 1). Con ello el alma se sitúa consiguientemente en la cercanía de lo múltiple y del devenir, porque multiplicidad y devenir se corresponden. El alma siempre fue concebida, en la filosofía griega, como movimiento y devenir. En el *Fedro* de Platón aparece como automovimiento y parecidamente en Aristóteles. También aquí. A medida que el alma avanza en su marcha descendente a través del mundo de los ángeles, de los demonios, de los hombres, de los animales y de las plantas, tanto menor va siendo su unidad, tanto más se acerca a lo múltiple, a la divisibilidad, y cae en el vertiginoso placer del devenir.

El mundo sensible. El ínfimo grado de lo anímico lo constituye la naturaleza física, en la que el alma se reviste de un cuerpo. La naturaleza es la imagen del mundo inteligible y por esa razón tiene siempre algo de perfecto, aunque sólo en imagen; consiguientemente, menos espíritu, menos vigor, menos libertad, menos actividad, y por el contrario, más pasividad: en lugar de la libertad, el instinto. El alma, efectivamente, es libre y determina por sí misma nuevas series de causas. Es un primer motor causal (*Enn*. III, 1, 8). Pero sólo en tanto que el alma está fuera del cuerpo y libre de él, es plenamente dueña de sí misma. En el cuerpo no se halla independiente, sino encadenada a los procesos causales intramundanos. Volveremos a encontrar esta vieja concepción del alma, típicamente platónica, mejor dicho pitagórica, en Kant, cuando distingue sus dos caracteres, inteligible y empírico, el primero libre, el segundo no libre.

El ínfimo estrato de la emanación es la materia. No es ya propiamente algo positivo, sino sólo negación. Es, por tanto, negación del bien, principio del mal, y así el polo opuesto al primer uno. El abismo está colmado, el ser ha sido deducido en su totalidad de un único principio; tenemos un ἓν καὶ πᾶν. Y sin embargo, al presentarse la materia, al final del recorrido, como polo opuesto al primer uno, dialécticamente se abre de nuevo el abismo.

Retorno al uno. Pero no está aún concluido el proceso del mundo. Lo mismo que el uno se puso en camino y determinó el recorrido descendente, deberá todo lo producido recorrer el camino de vuelta en una marcha ascendente hasta volver al punto de partida. Este segundo proceso afecta

primariamente al alma particular. Y aquí Plotino nos expone sus puntos de vista morales. Pero como el alma particular es sólo un momento del alma cósmica, viene a ser también este proceso una parte del proceso cósmico. Por el hecho de haber descendido hasta entrar en un cuerpo, el alma se hizo pecadora. Precisa ahora salvarse del cuerpo, purificarse y venir a unirse con el νοῦς y dejarse iluminar por él, hacerse una con sus ideas y a través del νοῦς llegar finalmente a ser una con el primer uno. Esto ha de acaecer mediante la contemplación y el amor, en el conocer y en el querer; y acaso el eros sea el aspecto más fundamental. El ascenso no es, en efecto, sino el otro aspecto de la emanación, en el que se muestra operante la índole propia del primer uno, la voluntad.

Trasfondo metafísico. En el uno divino se da, pues, el querer, el quererse del bien a sí mismo. Plotino desarrolla un tratado especial sobre la libertad y voluntad en el uno (*Enn*. VI, 8). Es un momento cumbre de la historia de la filosofía, pues a partir de ahora se quiebra visiblemente el llamado intelectualismo griego, surge la metafísica occidental de la voluntad, y, en particular, fluyen de aquí los conceptos que ayudarán a Agustín a mirar a Dios como amor y al Espíritu Santo, dentro de la Trinidad, como el lazo sustancial que une al Padre y al Hijo, también como voluntad y amor (*memoria-intellectus-voluntas*). «Las obras del uno son las manifestaciones de su voluntad, pues no hace nada sin querer. Pero sus acciones son en cierto modo su sustancia. Su voluntad y su sustancia son, pues, lo mismo» (*Enn*. VI, 8, 13). Desde entonces no se habla ya exclusivamente de ideas en la mente de Dios; son igualmente determinaciones de la voluntad (θελήματα), y la ley eterna no es ya simplemente una *ratio divina*, sino al mismo tiempo una *voluntas Dei* (Ps. Dionisio, Agustín). La inclinación (νεῦσις) y la voluntad del uno se dan en el comienzo de la ἐπιστροφή (*Enn*. VI, 8, 16, 25 y VI, 7, 16), que lleva por sus pasos al autoconocimiento y de ahí a la actuación del espíritu.

El νοῦς se torna espíritu más actual, más efectivo, más sustancial, cuando se vuelve a contemplar al uno. Al mirar al uno, en esa acción contemplativa, se distingue y se individúa en su ser, como otro, como νοῦς. Pero este distinguirse es en realidad también un moverse hacia el

uno. Lo otro, lo emanado, anhela trascenderse a sí mismo, volviéndose al uno; y no al acaso, sino por necesidad de su esencia, porque de aquél le viene a él su propio ser, en forma que sólo así se hace esencia, sustancia y ser. Igual que, en Platón, la dialéctica no es sino el otro aspecto de la διαίρεσις, así aquí la ἐπιστροφή no es sino el reverso de la emanación. En realidad no se trata de dos procesos, sino de una sola realidad trascendental mirada por sus dos caras.

Tarea del hombre. Ese retorno metafísico se hace realidad concreta en el alma individual del hombre cuando la consideramos en su aspecto ético práctico; por decirlo así, desde bases pedagógicas. El alma tiene que liberarse de su caída. Debe trascender su individuación en la que está entrañado el alejamiento de la unidad originaria, y tender de nuevo al uno. Deberá por ello espiritualizarse más y más, trascender la materia, principio de multiplicidad y de lejanía del uno, asemejarse a Dios, desechar de sí las contracciones del ser, y aprisionar así formas cada vez más altas, simples y puras, lo universal frente a lo particular. Así es como se libera. A más espíritu más libertad, más unidad y juntamente más dicha. El camino a la felicidad es el mismo que conduce a lo que es el verdadero ser. De este modo el hombre se hace persona madura, ética. El camino ético es así un proceso ontológico, es aprehensión del verdadero ser. En ello consiste la sustancia del hombre como persona moral. La persona no «es», «se hace», y se hace mediante ese vuelo hacia el ser verdadero y original, a los últimos fundamentos, que son lo primero y lo auténtico en el hombre y le conducen así de la apariencia al ser. También por esta vía ética el ser se reafirma, pues no hay ser sin νοῦς ni hay νοῦς sin ser (*Enn*. V, 1, 4, 25s). Persona y ser se condicionan recíprocamente. Con esto surge para Plotino un «mundo»; sin ello sólo habría naturaleza y materia.

Centro del alma. Pero ese vuelo le es posible al hombre porque posee en su interior algo divino, un centro (κέντρον), como lo tiene el círculo (*Enn*. VI, 8, 18). Ese centro es el que hace a los radios y arcos del círculo ser lo que son; emanan de él y sólo por referencia al centro son de verdad lo que son. De ese centro, pues, pende todo su ser. Este concepto típico de la dialéctica

platónica, ἀρτᾶσθαι (*cf. supra*, pág. 238), recurre de nuevo aquí y delata el hecho de que también en Plotino la μέθεξις es la ley del ser. La mística posterior, que utilizará los términos *scintilla animae, acies, apex, archa mentis*, tiene su vinculación histórica con este centro divino del alma. Aquí el hombre se encuentra en su más profunda interioridad; su más noble empresa consistirá en desplegar esas fuerzas de lo divino en el alma y operar las ascensiones (ὁρμαί) a lo inteligible. Igual que en Platón se diseñó el ascenso al bien en sí, en el *Fedón* y en el *Banquete*, hay también aquí una unidad de φρόνησις y de ἔρος. Los tres estadios son: purificación, iluminación y unión.

Unión mística. La unión, *unio mystica*, es lo sumo. Es, empero, también lo más raro. Sin embargo, Plotino la pone como meta y la pinta con colores encendidos (*Enn*. VI, 9). El acento que pone Plotino en lo excepcional y raro no habría que tomarlo aisladamente y glorificarlo como acostumbran a hacer supercelosos amigos de la mística. En el fondo y en la sustancia no es sino aquel ascenso a lo inteligible que constituye de suyo permanentemente la dinámica del movimiento del ser, y que, en particular, debe constituir todo acto personal humano. Es en todo caso su coronamiento y plenitud. No habrá que pensar, sin embargo, en una real divinización del hombre en el éxtasis. No nos tornamos divinos, sino semejantes a Dios. El espíritu humano es siempre, aun en su «centella divina», solamente un destello del modelo divino, como repetidamente y con énfasis declara Plotino en *Enn*. VI, 8, 18.

Escuelas neoplatónicas

Las ideas de Plotino fueron acogidas e impulsadas por una respetable serie de escuelas neoplatónicas que surgen en diversas partes del imperio. Enumeramos aquí: a) *La Escuela de Roma*, de *Plotino* mismo, con sus inmediatos discípulos *Amelio y Porfirio* (233-304); este último se ha hecho célebre en la historia por su *Introducción a las Categorías* (Εἰσαγωγή) de Aristóteles. Con él se inaugura la larga serie de comentarios neoplatónicos a Platón, a Aristóteles y a Teofrasto. b) *La Escuela siria*, con *Jámblico* († 330), cuyo *Protréptico* contiene una buena parte del *Protréptico* aristotélico, y es hoy aún tan importante como lo fue en la Antigüedad (*cf. supra*, pág. 178). c) *La Escuela de Pérgamo*, a la que pertenecieron los maestros de *Juliano el Apóstata* y que se convirtió en centro de los neoplatónicos en pro de la antigua cultura pagana contra el naciente cristianismo. d) *La Escuela de Atenas*, con *Proclo* y *Simplicio*. e) La *Escuela de Alejandría* con*Ammonio, hijo de Hermías*, maestro de esta dirección erudita, que a su vez fue discípulo de Proclo, con *Sinesio de Cirene*, que fue obispo de Ptolemaida en el 411, con *Juan Filópono, Asclepio, Olimpiodoro, Elías, David* y otros. Con la escuela de Alejandría se relaciona también el obispo cristiano de Emesa, *Nemesio* (*ca*. 400). f) *Los neoplatónicos del Occidente cristiano: Macrobio* (*ca*. 400), *Calcidio* (s. V), *Mario Victorino* (s. IV) y Boecio († 524), que indudablemente perteneció también a la escuela alejandrina.

Obras y bibliografía

[JÁMBLICO], *Vida pitagórica, Protréptico*, introd., trad. y notas por M. Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2003. [PORFIRIO], *Categorías; De interpretatione*, introd., trad. y coment. de A. García Suárez, L. M. Valdés Villanueva y J. Velarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 1999. [SINESIO DECIRENE]: *Himnos*. *Tratados*, trad. y coment. de F. A. García Romero, Madrid, Gredos, 1993; *Cartas*, trad. de F. A. García Romero, Madrid, Gredos, 1995.

J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, «Sinesio de Cirene, intelectual. La escuela de Hypatia en Alejandría», en *Gerión* 22 (1), 2004, págs. 403-419; H. J. BLUMENTHAL y E. G. CLARK, *The Divine Iamblichus: philosopher and man of gods*, Londres, Bristol Classical Press, 1993; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, París, de Boccard, 1943, ²1948; H. DÖRRIE, *Porphyrios' «Symmikta zetemata»: ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Múnich, Beck, 1959; G. FERNÁNDEZ, «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529», en *Erytheia* 8 (2), 1987, págs. 203-207; *id.*, «La muerte de Hypatia», en *Erytheia* 6 (2), 1985, págs. 269-282; S. E. GERSCH, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978; G. GIRGENTE, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milán, Vita e Pensiero, 1996; P. HADOT, *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*, París, Les Belles Lettres, 1999; W. JAEGER, *Nemesius von Emesa*, Berlín, Weidmann, 1914; K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentare der Ammonios-Schule*, Münster, Aschendorff, 1961; PH. V. PISTORIUS, *Plotinus and Neoplatonism. An introductory study*, Cambridge, Bowes & Bowes, 1952; A. C. VEGA, «Calcidio, escritor platónico español del siglo IV, en *La ciudad de Dios*» 152, 1936, págs. 145-164; 155, 1943, págs. 219-241; 156, 1944, págs. 99-122.

Proclo

Proclo y la posteridad. Por medio de *Proclo* (411-485) el neoplatonismo se convirtió en Atenas en un sistema erudito. Puede llamársele el primer escolástico y sirve, en efecto, de modelo a la escolástica musulmana y cristiana medieval. Su *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) ha ejercido particularmente un decisivo influjo en la escolástica a través del *Liber de causis*, de autor desconocido, que no es sino un resumen de aquella obra. El *Liber de causis* se tuvo mucho tiempo por obra aristotélica y gozó por esa razón de alta estima; merced a ello Proclo fue uno de los hombres que más contribuyeron a que el aristotelismo medieval, inconscientemente y como por casualidad, conservara siempre, a pesar de todo, cierto sabor platónico, platonismo que es hoy de nuevo vindicado para el Aristóteles histórico, después que, durante largo tiempo en la Edad Moderna, lo mismo que en la Edad Media, por culpa ciertamente del mismo Aristóteles (debido a la polémica continua, afectada, con su maestro), se llegó a ver en él tan sólo el adversario de Platón.

Filosofía de la identidad. En Proclo el neoplatonismo se formula como una verdadera filosofía de la identidad (Schelling). No se deduce ya propiamente un término de otro, sino que ya ante toda cosa se da sólo el uno, y luego éste se hace todas las cosas merced simplemente a un proceso triádico que tiene lugar en el seno mismo del uno. Primero es reposo en sí (μονή), luego evolución hacia lo múltiple (πρόοδος), para finalmente retornar al punto de partida (ἐπιστροφή). El conjunto es una especie de panlogismo al modo de Hegel. Por lo demás, Proclo acentúa y exagera hasta el límite los rasgos fundamentales del neoplatonismo, concretamente el método de introducir un término intermedio para anudar los extremos. Esta tendencia general, específica del neoplatonismo, se agudiza de un modo típico en Proclo. Entre el uno y el νοῦς están además los números «superesenciales», las «hénadas». Y todavía el νοῦς se despliega en tres estratos, el inteligible (ser), el intelectual (pensar) y el inteligible-intelectual

(vida). Son las «inteligencias» que se dirá después y que desempeñan tan importante papel en el Medievo. Cada una de las tres clases se divide aún triádicamente, y el tercer estrato todavía en otros siete términos (hebdómadas), que otra vez se despliegan en subhebdómadas, y así sucesivamente. De este modo se torna en rígida contextura esquemática la vida primera; riesgo y destino de toda vida; riesgo también del espíritu de las escuelas filosóficas.

Pero el neoplatonismo había llenado ya su misión. Lo que los Padres de la Iglesia, la escolástica y la Edad Moderna han tomado de él es inmenso. Recuérdese tan sólo los nombres de Boecio, Agustín, el Pseudo-Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena, la escuela de Chartres, los platónicos de Cambridge, Nicolás de Cusa, Schelling, Hegel, y se podrá apreciar la dimensión histórica de este último gran sistema de la filosofía antigua. Pero los neoplatónicos han desplegado su inmediato influjo en la nueva época que ahora comienza y que recogerá la herencia del pensar antiguo, la época de los Padres de la Iglesia. Al cerrarse la escuela de Atenas en el 529, y a pesar de que muchos neoplatónicos creyeron un deber perseguir al naciente cristianismo, fue precisamente en la nueva religión donde el espíritu del neoplatonismo encontró su cauce de pervivencia.

Obras y bibliografía

[PROCLO]: Las obras están parcialmente publicadas en la Biblioteca Teubneriana. Además: *Procli philosophi platonici opera inedita*, ed. por V. Cousin, Hildesheim, Olms, ^{3}2002 (gr./lat.); *Stoicheiosis theologiké*, ed., trad. y notas de E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, ^{2}1963; *La teologia platonica*, primera trad. al it. moderno de E. Turolla, Bari, Laterza, 1957; R. KLIBANSKY y C. LABOWSKY, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guilelmo de Moerbeke*, Londres, Institutum Warburgianum, 1953 (reimpr. Nendeln-Liechtenstein, Kraus Reprint, 1979); *Die mittelalterliche Uebersetzung der* Στοιχείωσις φυσική *des Proclus = Procli Diadochi Lycii Elementatio physica*, ed. por H. Boese, Berlín, Akademie-Verl., 1958; *Elementos de teología*, trad. de F. de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, ^{2}1975; C. VANSTEENKISTE, «Procli elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (Textus ineditus)», en *Tijdschrift voor Philosophie* 13, 1951, págs. 503-546.

W. BEIERWALTES, «Eine Reflexion zum Geistbegriff des Proklos», en *Archiv fiir Geschichte der Philosophie* 43, 1961, págs. 119-127; *id.*, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, ^{2}1979; E. P. BOS y P. A. MEIJER(eds.), *On Proclus and his influence in medieval philosophy*, Leiden, Brill, 1992; M. GRABMANN, «Die Proklusübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters», en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, Múnich, Hueber, 1936, págs. 413-423 (reproducido en M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, en M. GRABMANN, vol. IX, Roma, 1946, págs. 147s); N. CH. KAVVADAS, *Die Natur des Schlechten bei Proklos: eine Platoninterpretation und ihre Rezeption durch Dionysios Areopagites*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 2009; B. VONMOOSBURG, *Expositio super elementationem theologicam Procli*, Hamburgo, Meiner, 1986; E. Á. RAMOSJURADO, *Lo platónico en el siglo V*

d. C. Proclo: análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V*: prólogo y genealogía de los dioses*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1981; L. J. ROSÁN, *The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought*, Nueva York, 1949 (reimpr. Berlín, Humboldt-Universität, 2009); L. SIORVANES, *Proclus: neo-platonic philosphy and science*, New Haven (CT), Yale University Press, 1996.

Segunda parte

Filosofía de la Edad Media

GENERALIDADES

Concepto de filosofía medieval

Por el tiempo. Atendiendo al tiempo podríamos simplemente decir que filosofía medieval es aquel pensamiento filosófico de Occidente que llena el espacio tendido entre el final de la Antigüedad, el fin del Imperio romano de Occidente (476) y el despuntar de la llamada Edad Moderna, tomada desde la fecha de la caída de Constantinopla (1453) o desde el comienzo de la Reforma protestante (1517). Muchas veces se denomina filosofía medieval a la filosofía escolástica. Pero la escolástica propiamente dicha no comienza a dibujarse hasta el siglo IX; lo que precede puede considerarse como periodo de lenta preparación de la filosofía escolástica a través del pensamiento de los Padres de la Iglesia. Por ello dividimos la filosofía de la Edad Media en dos grandes secciones, filosofía patrística y filosofía escolástica.

Por el contenido. Si se quiere caracterizar la filosofía medieval más desde dentro, atendiendo a su esencial fisonomía espiritual, se la puede designar como aquel pensamiento filosófico del Occidente que desde san Agustín, pero especialmente desde san Anselmo de Canterbury sigue el lema: «Intellige ut credas; crede ut intelligas», entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender (san Agustín, *Sermo* 43, c. 7, n.º 9; PL 38, 258). La expresión implica una unidad y mutua exigencia de ciencia y fe; pero también significa que el pensador cristiano no arroja la filosofía, sino que quiere cultivarla y está dispuesto a reclamarla para sí. No queremos apoyarnos solamente en la autoridad de las Sagradas Escrituras, dice Agustín (*De civ. Dei*, XIX, 1), sino también en la razón general humana (*ratio*); esto «en atención a los no creyentes». Naturalmente, la razón no será nuestra única guía. La filosofía que en otros contextos históricos aplica generalmente las solas fuerzas de la razón a los magnos problemas en torno al mundo, al hombre y a Dios, se da la mano en este periodo con la fe religiosa, y la fe religiosa con ella, fenómeno espiritual que por lo demás se repite en este ámbito histórico aun en las filosofías arábiga y judía. La

síntesis de fe y saber en el pensamiento medieval tiene como presupuesto explicativo la realidad de una unidad ideológica. Sobre esta base descansa el espíritu de esta gran época y nada la caracteriza mejor que esta unidad.

Como nunca en ningún otro periodo de la historia espiritual de Occidente, vive aquí un mundo entero en la seguridad de sus ideas sobre la existencia de Dios, su sabiduría, poder y bondad; sobre el origen del mundo, su orden y gobierno pleno de sentido; sobre la esencia del hombre y su puesto en el cosmos, el sentido de su vida y las posibilidades de su espíritu para entender el ser del mundo y para la orientación de la propia existencia; sobre su dignidad, su libertad y su inmortalidad; sobre los fundamentos del derecho, cauce racional del poder estatal, y sobre el sentido de la historia. Unidad y orden son los signos del tiempo. Mientras la Edad Moderna se pregunta por la posibilidad del orden y de la ley y cómo pueden realizarse, aparece aquí el orden como algo de suyo evidente y natural, y queda sólo la tarea de conocer sus líneas y su estructura. Después de algún que otro paso inseguro al principio de la era patrística, la Edad Media da con su propio itinerario, y mantiene firme esta línea hasta su final histórico. No puede caber duda de que tan grandiosa unidad se debió a la virtud de la religión cristiana. Si alguna vez, fue ahora cuando se cumplió con toda verdad el dicho de Jaspers de que «la religión es la que ha realizado en el pasado el orden más estable y rico de contenido, una religión ayudada luego por la razón, no ejerciendo una guía directa, sino a través de hombres creyentes, mediante su seriedad y constancia».

¿Filosofía o teología? Es bien explicable la pregunta que ante este hecho ha surgido espontáneamente en muchos espíritus, a saber, si tendremos auténtica filosofía donde el logos no reina como absoluto señor, sino que se deja conducir por la religión; pues en tal caso parece que todo tiene que estar predeterminado como tantas veces se ha repetido. A la filosofía ya no le quedarían problemas que resolver cuando se los dan ya resueltos, resueltos por la fe: la filosofía habría de sustentarse sobre el plano de la fe. Sobre esa base tuvo que desenvolverse el filósofo y muchas veces éste no hizo más que servir a la fe, prestándole defensas, apoyos, esclarecimientos, análisis y síntesis científicas. «La filosofía sierva de la teología», fue la

frase que se repitió una y otra vez, citando a san Pedro Damiano (*philosophia ancilla theologiae*), para caracterizar esta época. Una filosofía, en una palabra, no exenta de prejuicios y presupuestos; y por ello aparecerá problemático que se pueda en general hablar de auténtica filosofía en la Edad Media.

Vida filosófica. En este modo de enjuiciar la Edad Media hay mucho de simplismo y de prejuicio indiscriminado. Ese enfoque es hijo de un tiempo en el que se miraba a la Edad Media como la edad de «los siglos oscuros», sin ver más en ella. Por estas fechas, poco tenía que decirnos la historia de la filosofía sobre la época medieval. Hoy, merced a los trabajos de investigación de Denifle, Ehrle, Baeumker, M. de Wulf, Grabmann, Mandonnet, Gilson, Koch, etcétera, sabemos que las realizaciones filosóficas del Medievo fueron más vastas, más vitales y también más individuales de lo que en tiempos anteriores se supuso. En vez de juzgar a carga cerrada con juicios ya hechos y vulgarizados, hubiera sido mejor acudir a las fuentes impresas e inéditas, y en este estudio serio se hubiera percibido en seguida el hecho de que el hombre medieval supo efectivamente enfocar los problemas específicamente filosóficos desde puntos de vista y con métodos estrictamente filosóficos.

Libertad espiritual. Es también un hecho que para el hombre medieval el pensar e investigar filosófico fue fundamentalmente libre. Inocencio III decidió en favor de la convicción personal y su libertad la cuestión de si un creyente, por razón de un mejor conocimiento de la cosa, podía negar su asentimiento al mandato de un superior: «Todo lo que no se ajusta a la convicción personal (fe) es pecado (Rom 14, 23), y lo que se hace contra conciencia, edifica para el infierno. No se puede obedecer al juez contra Dios, y se debe antes dejar que caiga sobre sí la excomunión». Esta decisión del papa fue incorporada al código eclesiástico (*Corp. iur. can*. II, 286, *cf*. Richter-Friedberg). De acuerdo con ello santo Tomás ha enseñado, y con él multitud de escolásticos, que un excomulgado por falsos motivos debe preferir el morir en la condena a obedecer a una disposición del superior que, según su conocimiento de la verdad del asunto, es errada, «porque lo

contrario sería contra la propia personal veracidad» (*contra veritatem vitae*), que no debe traicionarse ni por razón de un posible escándalo (*In* IV *Sent*. dist. 38, expos. text. in fine). No es esto nada sorprendente, sino aplicación de la vieja doctrina sobre la conciencia errónea, que está el hombre obligado a seguir, doctrina que equivalía en el fondo a sancionar la interna libertad de la persona.

Ausencia de prejuicios. Pero si de hecho el hombre medieval hizo un uso parco de su libertad, si realmente siguió en ancha medida las presuposiciones de su propia concepción del mundo y de la opinión pública, no fue ello, con todo, como por fuerza de una presión ejercida desde fuera sobre su espíritu y sobre su libertad, sino simplemente porque lo que a nosotros nos parece hoy un prejuicio no lo miró el hombre medieval realmente como tal. Hubo indudablemente prejuicios en su concepción del mundo y en su religión. Pero recriminar por ello a la Edad Media y a su filosofía sólo procedería si nosotros nos viéramos hoy enteramente limpios de esa mancha y nos pusiéramos efectivamente a filosofar sin prejuicios. Muchos así lo han creído de sí mismos. Cuando en el primer tercio de nuestro siglo se miró esta misma creencia como un prejuicio, se produjo un movimiento de péndulo en sentido contrario y se cayó en un relativismo universal, desesperando de la posibilidad de una superación de los prejuicios. Se hizo de la necesidad virtud y se proclamó la aceptación de esa misma impotencia como prueba de seriedad y carácter. Zaherir a la Edad Media por esclava de prejuicios resulta en estas circunstancias ciertamente paradójico.

La verdad está en el medio. En realidad una total ausencia de prejuicios jamás se ha dado. Queda como ideal y meta, y hacia ella se ha de tender por amor a la verdad. Y esta tendencia no ha faltado en los pensadores de la Edad Media. También ellos quisieron liberarse de los propios errores e ilusiones y abordar la verdad objetiva en sí misma. Quién haya andado más lejos en este camino sólo lo dirán los siglos venideros. En todo caso tenemos razón para ser cautos en el subestimar la Edad Media, pues cada vez sabemos más que el hombre moderno en su pensar y en su sentir es muchas veces más medieval que la llamada Edad Media. También el

filósofo moderno es hijo de su tiempo y cae también en ocasiones bajo las ruedas del destino, aparte de que la historia de la filosofía puede situar a cada filósofo en su encasillado temporal, y no precisamente por razones puramente extrínsecas a su pensamiento.

Lo que queda, pues, es la tendencia y esfuerzo constantes. Y esto lo encontramos también en el pensador medieval, y por esto su pensamiento es una auténtica filosofía.

Significado de la filosofía medieval

La actual filosofía vive en la Edad Moderna, y se siente a sí misma como algo distinto y realmente nuevo. ¿La filosofía medieval habrá perdido todo su significado? En modo alguno. Por un lado el Medievo es el puente entre la Antigüedad y la Edad Moderna. No sólo ha copiado los antiguos códices; no sólo nos ha conservado con ello el saber y el arte de la Antigüedad. También ha conservado en sus escuelas la continuidad de la problemática filosófica. Temática tan importante y fundamental como la que gira en torno a los conceptos de sustancia, por ejemplo, de causalidad, de realidad, de finalidad, de universal e individuo, de sensible y mundo fenoménico, de entendimiento y razón, alma y espíritu, mundo y Dios, no se reedita en el tiempo del Humanismo y del Renacimiento en directo enlace con la Antigüedad, sino que le es transmitida a la filosofía moderna a través de la Edad Media. No es posible leer a Descartes, a Spinoza, a Leibniz, ni aun a Locke ni a Wolff, y por tanto ni a Kant, sin conocer los conceptos y los problemas medievales. Aun allí donde se ha ahondado el abismo de la oposición y se marcha a conciencia por caminos enteramente nuevos, muy frecuentemente esto nuevo y diverso sólo se nos hará íntimamente claro e inteligible cuando advirtamos cómo en la antítesis se salva también a su manera la vieja tesis, y aun algunas veces actúa con secreta fuerza creadora. Y finalmente la Edad Media es para nosotros un modelo en muchos aspectos; formalmente por la precisión lógica y el rigor de sus razonamientos y por el carácter objetivo de su concepción de la ciencia, en la que la persona desaparece siempre detrás de la cosa; materialmente y en cuanto al contenido, por su sano sentido humano que la precave de las extravagancias tan típicas en la filosofía moderna y le hace seguir serena una línea de continuidad que atraviesa varios siglos. No sólo su doctrina sobre el derecho natural vive y vivirá con «eterno retorno»; también sus tesis sobre la sustancia, la realidad, el alma, la verdad, los derechos del hombre, la esencia del Estado, etcétera, contienen un valor imperecedero

que hacen que podamos mirar y designar con razón al fondo doctrinal básico del pensamiento medieval como una *philosophia perennis*.

Cierto que no nos es dado volver a la Edad Media como a un paraíso perdido. Es y quedará inevitablemente como pasado. Pero es de justicia alimentar un sentimiento de aprecio para todo lo eternamente verdadero que hay en ella, y tratar de hacerlo de nuevo transparente en nuevas fórmulas y a tono con las circunstancias. «Creemos que en un mundo nuevo y en la elaboración de un nuevo material se habrán de mostrar operantes aquellos principios espirituales y aquellas normas eternas de las que la cultura medieval en sus mejores tiempos nos ofrece sólo “una particular” realización histórica, que, aun con sus defectos, es de una elevada grandeza, si bien definitivamente pasada» (J. Maritain).

Colecciones de fuentes

Grandes colecciones: MIGNE, *Patrologia graeca* (PG: 162 vols.) y *Patrologia latina* (PL: 221 vols.); *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1866s); *Corpus Christianorum. Series latina*, Turnhout, Brepols, 1953s; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlín, Akademie-Verl., 1897s; *Bibliothek der Kirchenväter*, 80 vols., ed. por F. X. Reithmayr, V. Thalhofer y U. Uhl, Kempten, Kösel, 1869-1928; BARDENHEWER-WEYMANN-ZELLINGER, *Bibliothek der Kirchenväter* (61 vols.), ed. por O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman y J. Zellinger, 61 vols. (Kempten-Múnich, 1911-1928, 2.ª serie 1932s); «Biblioteca de Autores Cristianos» (BAC, Madrid); H. DELUBAC y J. DANIÉLOU, *Sources chrétiennes*, París, Éd. du Cerf, 1942s; M. DEWULF, *Les Philosophes belges*, 15 vols., Lovaina, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1901s (continuación: *Philosophes médiévaux*, Lovaina, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1948s); *Bibliotheca franciscana Scholastica medii aevi* (Quaracchi- Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, 1903s); *Aristoteles latinus*, editioni curandae praesidet L. Minio-Paluello, Roma, Libreria dello Stato, 1939 (Brujas/París, Desclée de Brouwer, 1953-1965; desde 1973 ed. por G. Verbeke en el Centre Aristoteles Latinus de Lovaina); *Corpus Platonicum medii aevi: Plato latinus*, ed. por R. Klibanski, Londres, Institutum Warburgianum, 1940s; *Plato arabus*, ed. por R. Walzer, Londres, Institutum Warburgianum, 1943s; *Textus philosophici Friburgenses*, ed. por I. M. Bocheński, Friburgo, Société philosophique, 1948-1954; *Analecta Namurcensia*, Collection des textes et d'études publiée par le Centre d'Études Médiévales, Namur-Lovaina-Lille, Godenne-Nauwelaerts, 1950s; *Franciscan Institute Publications*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1944-1972; *Textes philosophiques du Moyen Âge*, París, Vrin, 1955s; *Studies and texts*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1955s; *Stromata*

patristica et medievalia, ed. por Ch. Mohrmann y J. Quasten, Utrecht, Spectrum, 1950s; *Apopthegmata Patrum*, 1.ª ed. París 1677, ediciones: PG 65, cols. 71-440 (cast., *Apotegmas de los Padres del desierto*, Salamanca, Sígueme, 1986; *El camino real del desierto: los más bellos apotegmas de los eremitas del cercano Oriente, s.* IV-V, seleccionados, ordenados y comentados, ed. por E. Goutagny, trad. de Q. Tajadura y L. M. Pères, Burgos, Monte Carmelo, 2000); *Corpus hermeticum*, ed. por A.-J. Festugière y A. D. Nock, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1945-1953; *Corpus hermeticum y Asclepio*, ed. por B. P. Copenhaver, trad. de J. Pòrtulas y C. Serena, Madrid, Siruela, 2000; *El libro de los veinticuatro filósofos*, trad. de C. Serna y J. Pòrtulas, Madrid, Siruela, 2000; *Liber de causis* (*El libro de las causas*), ed. por R. Aguila Ruiz, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001; *Liber sex principiorum*, en PL 188.

Antologías de textos característicos: *Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens*, 44 fasc., ed. por G. Rauschen, B. Albers, B. Geyer y J. Zellinger, Bonn, Hanstein, 1904-1941; *Enchiridion patristicum*, ed. por R. de Journel, Friburgo, Herder, 1911, [20]1958; *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*, Series scholastica, ed. por M. Grabmann, F. Pelster y J. Koch, Münster, Aschendorff, 1926s; *Textus et Documenta*, Series philosophica, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1932s; *Selections from medieval philosophers*, ed. por R. McKeon, 2 vols., Nueva York, Scribner, 1923-1930, 1958; *Grande antologia filosofica*, ed. por U. A. Padovani y coord. por A. M. Moschetti, vols. III-V: *Il pensiero cristiano*, Milán, C. Marzorati, 1954-1964; *Los Padres de la Iglesia: textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*, selec. y trad. de J. Vives, Barcelona, Herder, 1971, [4]2002; *Los filósofos medievales*, vol. 1., ed. por C. Fernández, Madrid, BAC, 1979-1980; *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, a cargo de F. Canals Vidal, Barcelona, Herder, 1979.

Bibliografía

a) **Introducciones y exposiciones generales**: M. VONALBRECHT, *Historia de la literatura romana: desde Andrónico hasta Boecio*, Barcelona, Herder, 1999; CL. BAEUMKER, *Die patristische Philosophie*, Berlín-Leipzig, Teubner, 1963; *id.*, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*, ^{2}1913, Leipzig, Teubner, 1913 (ambas obras en la colec. «Die Kultur der Gegenwart»); H. VONCAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, vol. 1: *Los Padres griegos*, 1974, vol. 2: *Padres latinos*, 2001; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 4 vols., Barcelona, Ariel, 2004 (vol. 2: *De san Agustín a Escoto*; vol. 3: *De Ockham a Suárez*); J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla: gènese et originalité de la cultura hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000; C. D'ANCONA, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Turín, Einaudi, 2005; E. FORMENT, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Madrid, Palabra, 2004; G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, 2 vols., Madrid, BAC, ^{4}1986 (2.1. El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica; 2.2. Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia); *id.*, *Historia de la filosofía española*, ed. rev. y ultimada por T. Urdanoz, Madrid, BAC, 1985; É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. de A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, ^{2}1989; *id.*, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. de R. Anaya, Madrid, Rialp, ^{2}2004; É. GILSON y P. H. BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von den Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 3 vols., Paderborn, Schöningh, ^{2}1952-1954; M. GRABMANN, *Historia de la teología católica: desde fines de la era patrística hasta*

nuestros días, basada en el compendio de M. J. Scheeben, trad. de D. Gutiérrez, Madrid, Espasa-Calpe, 1940; B. HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie Scolastique*, 2 vols., Frankfurt, Minerva, 1966; H. LAGERLUND(ed.), *Encyclopedia of medieval philosophy: philosophy between 500 and 1500*, Berlín, Springer, 2010; A. DELIBERA, *La filosofía medieval*, trad. de G. Calaforra, Valencia, Universitat de València, 2006; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 4 vols., Wurzburgo, Schöningh, 1950 (vol. 2: *Vom Urchristentum bis zu Augustin*; vol. 3: *Die Weltanschauung des Mittelalters*); E. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Frankfurt, Minerva, 1968; R. RAMÓNGUERRERO, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 2002; G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vols., trad. de J. Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, [3]1999-2002 (vol. 1: *Antigüedad y Edad Media*); A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., Aalen, Scientia Verlag, 1968; F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. 2: *Die patristische und scholastische Philosophie*, ed. por B. Geyer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961; M. DEWULF, *Historia de la filosofía medieval*, 3 vols., trad. J. Toral Moreno, México, Ed. Jus, 1945-1949 (vol. 1: *Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII;* vol. 2: *El siglo XIII;* vol. 3: *Después del siglo XIII*); P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, trad. de T. Segovia, México, FCE, [4]1977.

b) **Colecciones científicas**: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, ed. por Cl. Baeumker y M. Grabmann, Münster, Aschendorff, 1891-1990; P. MANDONNET, *Bibliothèque thomiste*, Kain, Le Saulchoir, 1921s (rev. y comp. por M.-D. Chenu, París, Vrin, 1960.); *Bibliographie thomiste*, ed. por P. Mandonnet y J. A. Destrez, rev. por M.-D. Chenu, París, Vrin, [2]1960 (*Bibliothèque thomiste*, vol. 1); *Études de*

philosophie médiévale, ed. por É. Gilson, París, Vrin, 1921s; *Franciscan Institute Publications. Philosophy series*, St. Bonaventure (NY)-Lovaina-Paderborn, The Franciscan Institute-Nauwelaerts-Schöningh, I944-1972; J. KOCH, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, ed. por J. Koch (desde vol. 9 [1971], ed. por A. Zimmermann), Leiden, Brill, 1950s; M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vols., Múnich, Hueber, 1926-1956 (vol. 3: Bibliografía de M. Grabmann, ed. por L. Ott); la colec. «Initiations au Moyen Âge», París, Éd. du Cerf, 1996s.

c) **Revistas**: *Scholastik* (Friburgo, Herder, 1926s); *Gregorianum* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1920s); *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (París, Vrin, 1926s); *Recherches de théologie ancienne et médiévale / Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* (Lovaina, Abbaye du Mont-Cesar, 1929s; desde 1997: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, Lovaina, Peeters), con el *Bulletin de de théologie ancienne et médiévale* (Lovaina, Abbaye du Mont-Cesar); *Divus Thomas* (Friburgo), ahora *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Friburgo, Paulusverl., 1954s); *Revue neoscolastique de Philosophie* (Lovaina, Institut supérieur de philosophie, 1910-1945), que en 1946 se convierte en *Revue philosophique de Louvain* (Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1946s); *Bulletin thomiste* (Tourmail, Le Saulchoir, 1924-1965: a partir de 1965: *Rassegna di letteratura tomistica*, Roma, Angelicum); *Franziscanische Studien* (Werl, Coelde, 1914-1993); *Franciscan Studies* (St. Bonaventure [NY], Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1924s); *Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion* (Nueva York, Fordham University Press, 1943s); *Progress of medieval and renaissance studies in the United States and Canada* (Boulder, University of Colorado, 1924s); *Mediaeval and renaissance studies* (Londres, University of London-Warburg Institute, 1941s);

Medioevo. *Rivista di storia della filosofia medievale* (Padua, Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia Medioevale, 1975s); *Journal of medieval and early modern studies* (Duke [NC], Duke University Press, hasta 1926: Trinity College Press)*; Mediaeval philosophy and theology* (Notre Dame [IN], University of Notre Dame Press, 1991s); *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* (Amsterdam, Grüner, 1997s); *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1990s); *Ciencia Tomista* (Salamanca, Facultad de Teología de San Esteban, 1910s); *La Ciudad de Dios* (Monasterio del Escorial, Padres Agustinos, 1881s; de 1881 a 1886: *Revista Agustiniana*, y de 1928 a 1935: *Religión y Cultura*); *Revista Española de Filosofía Medieval* (Zaragoza, Sociedad Española de Filosofía Medieval, SOFIME, 1993s); *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* (Madrid-Granada, Instituto Miguel Asin, 1933-1978).

d) **Repertorios bibliográficos**: G. A. DEBRIE, *Bibliographia Philosophica* 1934-1945, 2 vols., Bruselas, Spectrum, 1950-1954; J. M. BOCHEńSKI, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, Franke, 1948-1953 (fasc. 18, *Patristische Philosophie*, por O. Perler, 1950; fasc. 10, *Augustin*, por M. F. Sciacca, 1948; fasc. 17, *Philosophie des Mittelalters*, por F. van Steenberghen, 1950; fasc. 13-14, *Thomas von Aquin*, por P. Wyser, 1951; fasc. 15-16, *Der Thomismus*, por P. Wyser; fasc. 6, *Arabische Philosophie*, por P. J. de Menasce, 1948; fasc. 19, *Jüdische Philosophie*, por G. Vajda, 1950; fasc. 22, *Duns Scotus*, por O. Schäfer, 1953); J. SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid, CSIC, 1960-1986 (2.ª ed. corr. y aum.); W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. II: *Mittelalter*, Frankfurt, Klostermann, 1973 (1997, 2.ª ed. corr. y aum.). Sobre publicaciones recientes, véase *International Philosophical Bibliography*, sucesora de*Répertoire bibliographique*

de la philosophie (1949-1990), desde 1934 suplemento de *Revue néoscolastique de philosophie* (luego *Revue philosophique de Louvain*, en 1946), y de *Bibliografisch Repertorium van de Wijsbegeerte*, suplemento de *Tijdschrift voor Filosofie*, desde 1939; ed. por el Institut Supérieur de Philosophie (Université Catholique de Louvain) y el Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (Katholieke Universiteit Leuven); A.TH. DRUARTy M. L. MARMURA, «Medieval Islamic philosophy and theology: Bibliographical Guide», en *Bulletin de Philosophie Médiévale* 32, 1990, 1986-1989, págs. 106-135; 35, 1993, 1989-1992, págs. 181-219; 37, 1995, 1992-1994, págs. 193-232; 39, 1997, 1994-1996, págs. 175-202.

I

Filosofía patrística

El naciente cristianismo y la Filosofía antigua

El cristianismo entra en escena diciéndose a la vez verdad teorética y forma práctica de vida. «Yo soy el camino, la verdad y la vida», proclama su fundador. Verdad que se considera absoluta y eterna, pues no es desnuda verdad humana, sino verdad revelada de Dios: «Cielo y tierra pasarán y mis palabras no pasarán». Igualmente la forma anunciada de vida, «camino y vida», es absolutamente segura; conduce indefectiblemente a la «salud». La antigua filosofía jamás se presentó con semejante tono de seguridad. No se creyó nunca encarnación del logos y la verdad eterna misma, sino que profesó ser sólo amor de la verdad. Pero creyó, con todo, ofrecer una verdad y, por ello, quiso también ser guía del hombre; tal fue desde un principio y más aún después que se hundió la fe en el mito, y la filosofía hubo de tomar en su lugar la guía del alma. Desde esta actitud, en parte idéntica y en parte distinta, desde ese encuentro en una misma aspiración espiritual, con una marcha divergente en los medios y caminos para el fin, se recorta la peculiar situación del naciente cristianismo frente a la antigua filosofía. Primero se la rechaza y luego se la acepta.

San Pablo

Ya en san Pablo es así. Por un lado rechaza «la sabiduría de este mundo»; luego la hace valer y la trae como apoyo de su propio sentir. En 1 Cor 1, 19 escribe: «Está escrito, arruinaré la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el retórico de este mundo? ¿No hizo Dios necia la sabiduría de este mundo? […] Los judíos piden milagros y los griegos sabiduría; más nosotros predicamos a Jesucristo, el crucificado, para los judíos escándalo y para los gentiles irrisión, mas para los que han sido llamados, ya sean judíos, ya gentiles, es Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios». Pero en Rom 1, 19s, se dice: «Lo que de Dios es cognoscible ha sido manifiesto en ellos [los gentiles]; Dios se lo ha anunciado; su invisible ser y su poder y divinidad es desde la creación del mundo asequible a los ojos del espíritu a través de sus obras». Con esto se reconocen de nuevo sus derechos a la razón natural. Y en su discurso en el Areópago san Pablo cita incluso a los filósofos griegos en apoyo de su tesis cristiana (Hch 17, 28).

Padres

Postura negativa. Esta actitud típica se encuentra también en los primeros escritores cristianos. Justino el mártir se siente insatisfecho con las antiguas escuelas filosóficas: los estoicos no saben nada de Dios; los peripatéticos se preocupan demasiado de los honorarios; los pitagóricos le resultan teóricos en extremo; los platónicos demasiado atrevidos en sus afirmaciones; sólo en los cristianos la verdad se ha hecho realidad, pues saben también morir por ella. Minucio Félix ve en Sócrates un charlatán, y Tertuliano considera a Platón como el padre de todas las herejías. ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia, los infieles con los creyentes?, se pregunta. Tertuliano ha abierto como nadie el abismo entre la religión cristiana y la antigua filosofía, en forma que fe y ciencia están para él en una extrema oposición. En el *De carne Christi* se expresa así: «El Hijo de Dios ha sido crucificado; no nos avergonzamos, aun siendo ello bochornoso, y aun por serlo; ha muerto el Hijo de Dios; completamente creíble porque es desatino (*prorsus credibile, quia ineptum est*); fue sepultado; y resucitó; cierto, porque imposible». Estas palabras, que por lo demás escribió Tertuliano cuando ya no pertenecía a la Iglesia sino a la secta montanista, forman el trasfondo ideológico de la tan conocida frase: *Credo quia absurdum est*, que así, en esta forma, no es histórica, pero que en sustancia responde al sentir de Tertuliano.

Postura positiva. Pero por otro lado tenemos, por ejemplo, que a Justino no sólo se le llama el mártir, sino también el filósofo (*philosophus et martyr*). Y se le ha dado un puesto entre los filósofos. Y ello porque quiso defender al cristianismo. Mas como apologeta supo encontrar un plano común, para hablar a los paganos de modo asequible y cordial, y este plano fue la filosofía.

Los apologetas. Como a él les ocurrió lo mismo a los *apologetas: Minucio Félix*, *Arístides*, *Atenágoras*, *Lactancio*, y aun *Tertuliano*. Incluso se llegó a

adoptar el atuendo externo de la antigua filosofía: el manto de filósofo, la predicación ambulante, la diatriba estoico-cínica y sus formas de dicción: el «dicho» (χρεία) y el «apotegma» (ἀπόφθεγμα); de un modo análogo se explotaron las antiguas críticas del politeísmo, anteriormente formuladas por los estoicos y epicúreos.

Escuela catequética de Alejandría. Un segundo paso hacia la filosofía lo representa la instauración de la escuela catequética de Alejandría. Esta metrópoli del helenismo ya ecuménico hizo pronto saltar, a impulsos de su *genius loci*, todas las estrechas barreras y estimuló toda forma de síntesis. Especialmente viva, operaba allí aún la tradición filoniana con su intento de conciliar la religiosidad del Antiguo Testamento con la filosofía griega. Dentro de este espíritu se mueven los grandes representantes de la escuela catequética de Alejandría: *Panteno,* el fundador, *Clemente de Alejandría* y *Orígenes*. De este último es la comparación tan explotada después en este mismo respecto: como los hijos de Israel en su salida de Egipto se llevaron consigo, para su uso, todos los objetos de oro y plata que pudieron, así también la fe podrá aprovecharse de la ciencia y filosofía del mundo. Y Clemente acuña una fórmula aún más explícita para una posible relación entre la fe y la ciencia: la filosofía fue un don de la providencia con el que debían prepararse los griegos para recibir a Cristo de un modo parecido a los judíos en relación con el Antiguo Testamento.

Los capadocios. Un tercer momento que inclina decididamente la balanza en favor de una actitud positiva del cristianismo frente a la filosofía lo constituye la postura espiritual de los tres grandes capadocios, *Gregorio de Nacianzo, Basilio el Grande* y *Gregorio de Nisa,* que manejan prácticamente en su enseñanza cristiana todo el instrumental de la filosofía griega, y de los cuales uno, san Basilio, compuso expresamente un tratado con el título: «A los jóvenes, cómo deben sacar provecho de la filosofía pagana».

Agustín. La fórmula definitiva nos la da Agustín. Cuando los filósofos han dicho, juzga él, algo verdadero y conforme con la fe, no sólo no hay que adoptar una actitud de recelo, sino que hemos de arrebatárselo a ellos como

a injustos posesores y reclamarlo para nuestro uso, y esto en múltiples aspectos. Por un lado, es bueno disciplinar el espíritu, en el orden formal, para llegar a adquirir un recto modo de pensar y de hablar. Es el ideal del *distincte et ornate dicere*, el que tiene él en la mente al decir estas palabras y del que es un modelo Cicerón, de quien tanto ha aprendido Agustín, el cual es, a su vez, un gran ejemplo de esta forma de expresión. Después Agustín trata de penetrar las ideas de la antigua filosofía, para someterlas a crítica, llegado el caso (*cf. supra*, pág. 331). Y finalmente la filosofía servirá para iluminar especulativamente las verdades de la fe; mientras la fe, a su vez, servirá de guía a la razón. De este modo la fe se convierte en una ciencia de la fe. Y aquí tiene su lugar la frase que desde ahora se enarbolará como lema y consigna de toda la filosofía medieval: *Intellige ut credas; crede ut intelligas*. Lee en lo interior del ser para que puedas creer; cree para que puedas leer en lo interior del ser.

Consecuencias y problemas

La evolución de las relaciones entre la religión y la filosofía decidida finalmente por la actitud de Agustín en favor de una positiva y fecunda síntesis fue de gran trascendencia histórica para todo el desarrollo del pensamiento de Occidente hasta hoy. Ahora la fe podía ya convertirse en teología; la enseñanza de las doctrinas sagradas, en literatura; el cristianismo, en cultura. Los cristianos no tenían ya necesidad de encerrarse en un gueto, podían pisar con la frente levantada el suelo del foro, entrar en las aulas de las universidades, tomar parte en las asambleas de los parlamentos y en los ministerios. El cristianismo había dicho sí al mundo y no quería ya convertirlo a base de anatemas. Pero la tensión interna no estaba con ello eliminada. La problemática queda en pie. Si el pensamiento natural y la revelación sobrenatural son esencialmente cosas distintas, ¿quedará, no obstante, algo común? La latente oposición irrumpirá de nuevo a intervalos con sus estridencias; tal en los antidialécticos del grupo de Pedro Damiano, en muchos círculos de místicos, como también en sus antípodas, los representantes de una cultura y política autónomas, y muy recientemente en la teología dialéctica, donde la fe aparece de nuevo aureolada de paradoja, como en Tertuliano. En el fondo no son sino variaciones de la problemática que vimos ya germinalmente encerrada en la tesis fundamental de la trascendencia de Dios, conjugada con la otra doctrina cierta de que puede ser conocido como creador a partir de sus obras visibles; o en la doctrina de la inmaterialidad del alma humana no obstante ser forma del cuerpo; o en el hecho de estar el hombre incluido en la causalidad general del mundo y no obstante poseer una voluntad libre. Siempre se presentirá allí el abismo de un dualismo y siempre se intentarán puentes de conciliación. Y en torno a esta dialéctica del espíritu que ha de hacer una cosa sin omitir la otra está la problemática de fondo, inserta en la misma realidad de las cosas.

Fuentes de los Padres

El sí dado a la antigua filosofía, fue naturalmente muy discriminado. No todas las antiguas corrientes del pensamiento podían ser indistintamente y en igual grado consideradas como fuente de inspiración filosófica para los Padres.

Escépticos y epicúreos. Apenas llegaron a utilizar nada de los escépticos y de los epicúreos. Tan sólo pudieron ocasionalmente ofrecerles materia aprovechable sus argumentos dialécticos contra el antiguo politeísmo de las religiones populares.

Aristóteles. Pero aun el mismo aristotelismo quedó sin una esencial significación para la patrística, si bien sus destellos no son tan exiguos como se admitía en tiempos anteriores. Enfrentado con la concepción bíblica de Dios y la moral religiosa de los Padres, el concepto de Dios de Aristóteles y su ética excesivamente humana y naturalista hubieron de aparecer a aquéllos demasiado fríos y pálidos. Con todo, vemos acá y allá huellas de los escritos de juventud de Aristóteles en Clemente de Alejandría, en Basilio, en Agustín y en Sinesio. Y conceptos como esencia, sustancia, naturaleza, juegan un importante papel desde muy pronto en las contiendas trinitarias y cristológicas. Pero sólo al declinar la patrística aparece explotado *ex professo* el patrimonio doctrinal aristotélico, particularmente en Juan Filópono y en Juan Damasceno. El primero escribió numerosos comentarios al Estagirita, que fueron luego traducidos al sirio. Y los nestorianos y monofisitas sirios sostenían, sobre bases y conceptos aristotélicos, la uniforme dualidad o unidad de personas y naturalezas en Cristo; lo que ciertamente no contribuyó a levantar el prestigio de Aristóteles entre los Padres.

Estoicos. De bastante más importancia es, en cambio, el influjo de la Estoa en el pensamiento del naciente cristianismo, directamente a través de

Séneca y Epicteto, indirectamente por vía de los eclécticos romanos como Cicerón y Varrón. Ambrosio copia el escrito de Cicerón *De officiis*; Clemente de Alejandría cita pasajes enteros de Musonio Rufo; Agustín tomará de los estoicos conceptos tan fundamentales para su pensamiento como la doctrina de la *lex aeterna*, de las razones seminales y de la ciudad de Dios. Tan hondo fue el influjo que dio pie a la ya mencionada leyenda de un comercio epistolar directo entre Séneca y san Pablo.

Platón. Como fuente de primer orden hay que contar a los platónicos. «Nadie se ha acercado tanto a nosotros», dice san Agustín. Particularmente la pureza de su ética, su desprecio del mundo, su preferencia por lo suprasensible, el mundo ideal y la metafísica, su escatología, su inquietud hacia Dios sonaban con ecos de afinidad espiritual. De un modo especial el concepto del «más allá» tuvo que ejercer una suerte de hechizo en los Padres. Pero éstos concibieron el ἐκεῖ del genuino platonismo en el sentido concreto y realístico de la Biblia. «Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva, donde la justicia tiene su propia morada» (2 Pe 3, 13). No es fácil precisar las vías por las que los conceptos e ideales platónicos pasaron a los Padres, si acaso por las mismas obras de Platón, o por sus ideas recogidas en florilegios, o sacadas del patrimonio común de la cultura general en el que aquéllas se habían fundido; de suerte que pudo muy bien darse un positivo influjo, aun sin que se pueda siempre señalar citas directas o seguras huellas de obras determinadas. El método de ir registrando las citas no es suficiente para explicar las irradiaciones del platonismo en el pensamiento y en el lenguaje religioso del helenismo; en todo caso es cierto que Platón «ha creado para toda la posteridad el lenguaje hierático, ejerciendo con ello indirectamente un imponente influjo» (Reitzenstein). Tenemos, con todo, el hecho de citas explícitas en Justino, en Atenágoras, en Clemente de Alejandría, en Orígenes, en Eusebio de Cesarea, tomadas de diferentes obras platónicas, de la *República*, del *Fedón, Fedro, Gorgias, Apología, Critón, Filebo, Timeo, Menéxeno, Cratilo, Teeteto, Sofista, Leyes*, *Epínomis y Cartas*. Metodio no sólo cita, sino que imita también en toda su forma el *Banquete*, y Gregorio de Nisa, igualmente el *Fedón*. San Jerónimo echará en cara a los latinos que apenas conocían nada de Platón.

Al menos tenían a su alcance, aun sin saber griego, la lectura del *Timeo* por las traducciones de Cicerón o de Calcidio. Agustín cita el *Fedón*, leído acaso en la traducción de Apuleyo, quien, con sus obras *De deo Socratis* y *De dogmate Platonis*, debió de ser para él el vehículo de lo más esencial de las doctrinas de Platón.

Filón. Lo que indudablemente acercó más al paladar de la patrística el platonismo fue la obra de Filón de Alejandría. Éste había tendido ya muchos puentes entre la religión bíblica y los estoicos y neopitagóricos y más particularmente el platonismo. «Se dice de él entre los griegos que Platón es un Filón o que Filón es un Platón; tan grande es el parecido en palabras y conceptos» (san Jerónimo). Interesó particularmente a los Padres la especulación de Filón en torno al logos. Así el platonismo de Clemente de Alejandría y de Orígenes deriva en gran parte de Filón. El último fue en particular un coleccionador curioso de la antigua sabiduría de varia procedencia, sobre todo platónica. Porfirio narra de él: «Platón fue su constante acompañante, y los escritos de Numenio y Cronio, de Apolófanes, de Longino y Moderato, de Nicómaco y de los renombrados personajes de la escuela neopitagórica los tenía continuamente entre las manos. También manejaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto». Este platonismo, así matizado con toques filonianos, estoicos y neopitagóricos, es el que transmitió Orígenes a su vez a Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Eusebio de Cesarea y otros, y entre los latinos, a Mario Victorino, Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli, Rufino y, sobre todo, a Ambrosio, del que san Jerónimo dice que estaba lleno de reminiscencias origenianas.

Platónicos medios. Los hombres del llamado platonismo medio, como Plutarco de Queronea, Gayo, Apuleyo, Albino, Máximo de Tiro y Numenio, también representan una amplia entrada de la antigua filosofía en el pensamiento cristiano.

Neoplatónicos. Sobre las bases y concepciones de los anteriores se fue formando en gran parte el camino para el neoplatonismo, y los representantes de éste aportan a la patrística un nuevo y amplio influjo. Cuando se leen las *Enéadas* de Plotino se experimenta una sensación de

sorpresa al ver el parecido de su terminología y del mismo desarrollo ideológico con el espíritu del cristianismo, especialmente sus afinidades en el modo ético, religioso y místico de entender la vida y los movimientos del alma. No obstante el hecho de que de los círculos neoplatónicos surgieron enconados enemigos del joven cristianismo, el neoplatonismo tuvo una gran afinidad con el cristianismo y su filosofía, de modo que Agustín pudo decir: «nulli nobis quam isti proprius accesserunt» (*De civ. Dei*, VIII, 5). Las *Enéadas* influyen en Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Basilio, Cirilo de Alejandría y más especialmente aún en Agustín, que las leyó en la traducción latina de Mario Victorino. El neoplatonismo se infiltra en el pensamiento cristiano por otros muchos canales aún, a través de Porfirio, de Jámblico, Teodoreto de Ciro, Nemesio de Emesa, Claudiano Mamerto, Sinesio de Cirene, Simplicio, Macrobio, Marciano Capella, Calcidio, Boecio y, sobre todo, por el Pseudo-Dionisio Areopagita, por cuya boca Proclo habla al cristianismo. En el último periodo hay que mencionar a Juan Filópono y Juan Damasceno, que beben también, por su parte, en Aristóteles.

Neopitagóricos. Los influjos neoplatónicos vienen muchas veces fundidos en las corrientes neopitagóricas, como por ejemplo en Apolonio de Tiana, Numenio, Longino, Moderato, Nicómaco; de manera que a veces es difícil encasillar con exactitud las ideas en su correspondiente lugar histórico.

¿Sincretismo?

Estamos en el tiempo del sincretismo; «en ninguna otra parte de la historia está más acentuado el entremezclarse de las diversas corrientes doctrinales como en la historia espiritual de los tres primeros siglos de nuestra era» (Bréhier). Una prueba de ello nos la daría la frase antes citada de san Jerónimo relativa a Orígenes, en el que, a juicio de aquél, confluiría todo aquello que se trató de distinguir. No obstante, el pensamiento cristiano avanza con paso seguro. Podrían aplicarse a toda la dependencia literaria y doctrinal de la patrística respecto de la filosofía griega las mismas palabras que de san Agustín dice santo Tomás, refiriéndose a su fondo doctrinal platónico: «Agustín, que estaba imbuido de doctrinas de los platónicos, cuando encontraba algo de sus dichos conforme con la fe, lo tornaba; cuando encontraba algo que se oponía a nuestra fe, lo enmendaba» (*S. th.* I, 85, 5).

Bibliografía

A. H. ARMSTRONG y R. A. MARKUS, *Christian faith and Greek philosophy*, Londres-Darton, Longman & Todd, 1960; R. ARNOU, «Platonisme des Pères», en *Dictionnaire de théologie catholique*, 12 (París, 1933), cols. 2258-2392; P. J. COMELOT, *Foi et gnose*, París, Vrin, 1954; H. CHADWICK, *Early Christian thought, and the classic tradition; studies in Justin, Clement und Origen*, Oxford, Oxford University Press, 1984; S. DÖLLINGER, *Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums*, Ratisbona, Manz, 1857 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1968); A. GRILLMEIER, «Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», en *Scholastik* 33, 1958, págs. 321-355, 328-558 (reimpr. en *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo, Herder, 1978, págs. 423-488.); E. HATCH, *The influence of Greek ideas on Christianity*, con nuevas notas y biblio. por F. C. Grant, Gloucester (MA), Peter Smith, 1970; W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. de E. C. Frost, México, FCE, 1993; R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París, Vrin, ²1955; TH. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Hiersemann, 2001; W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Viena, Herder, 1958; P. LABRIOLLE, *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du Iᵉʳ au VIᵉ siècle*, París, L'Artisan du livre, ⁷1948; R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*, trad. de J. Lera, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994; K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vols., Leipzig, Hegner, 1935; *id.*, *Christentum als Neuheitserlebnis: Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, Friburgo, Herder, 1939 (trad. it., *Il cristianesimo come novità di vita: il cristianesimo di fronte al mondo pagano*, Brescia, Morcelliana, 1955); D. RAMOS-LISSION, M. MERINO

y A. VICIANO (eds.), El *diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona, Eunate, 1996; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, París, Patristica Sorbonensia, 1957; STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Múnich, Hueber, 1933 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1989).

COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA

Si hablamos de filosofía patrística no se ha de pensar que comprendemos en esta denominación la actividad espiritual de filósofos que no fueron más que filósofos, como puede ocurrir en otras épocas. La filosofía de la patrística está más bien diluida en escritos de pastores de almas, de predicadores, exegetas, teólogos, apologetas, que persiguen ante todo la exposición de su doctrina religiosa, pero que en su marcha, dada la ocasión, les ocurre de pronto recortar y ventilar una temática que encierra en el fondo un auténtico problema filosófico, y que naturalmente exige ser abordado con arreglo a un método filosófico. Merecen destacarse las siguientes figuras.

Hombres y obras

1. Entre los GRIEGOS. *Arístides de Atenas*, con su escrito en defensa de los cristianos, compuesto por el año 140. *San Justino*, el filósofo y mártir († *ca.* 160), con sus dos *Apologías* y su *Diálogo con el judío Trifón*. *Clemente de Alejandría* († *ca.* 215), autor de una exhortación a los gentiles (*Protreptikos*), de una introducción al cristianismo (*Paidagogos*) y de una «obra enciclopédica de la verdadera filosofía» *(Stromateis)*. *Orígenes* († 253), de cuyas obras de interés para la filosofía hay que mencionar en primera linea el *De principiis* y el escrito *Contra Celso*. Los tres capadocios: *San Gregorio de Nacianzo* († *ca.* 390), del que tenemos sermones, cartas y poesías; *San Basilio el Grande* († 379), que delinea la concepción del mundo cristiano en sus homilías sobre las obras de los seis días, y su hermano *San Gregorio de Nisa* († 394), que nos da su doctrina sobre Dios, sobre el hombre, sobre el alma e inmortalidad en su gran *Catequesis*, en su *Diálogo con Macrina* sobre el alma y la resurrección y en su libro sobre la creación del hombre. También *Nemesio de Emesa*, que escribe hacia el 400 una antropología cristiana (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου), atribuida luego falsamente a Gregorio de Nisa. Y finalmente los gnósticos cristianos del siglo II y III, como *Basílides*, *Valentín*, *Manes*, *Cerinto*, *Marción*, que intentan una filosofía de la fe cristiana, y en los que es dado encontrar también una especie de filosofía de la vida y de la existencia.
2. Entre los LATINOS. *Tertuliano* († después del 213), que ataca a la filosofía y luego la utiliza en su *Apologeticum*, en el *De praescriptione haereticorum* y en su escrito sobre el alma. *Minucio Félix*, que en su *Octavius* (inmediatamente anterior o posterior a la obra apologética de Tertuliano), defiende el monoteísmo cristiano contre el politeísmo gentil. *Arnobio*, que en el 303 ataca igualmente a los paganos con

argumentos filosóficos (*Adversus gentes*) y que acusa en ello un fuerte influjo de Clemente de Alejandría y del neoplatónico Cornelio Labeo. *Lactancio*, que ofrece en su tratado *De opificio mundi*, conducido de un modo enteramente filosófico, una nutrida serie de doctrinas anatómicas, fisiológicas y psicológicas. Algo más tarde los escritores de tendencia neoplatónica: *Calcidio* (principios del s. IV) con su comentario al *Timeo*, que constituye una de las primeras fuentes de la filosofía griega para la Edad Media hasta el s. XII, pues encierra un abigarrado muestrario con un poco de todo lo vivo y durable de la Antigüedad, Platón y el neoplatonismo, teorías de Aristóteles, Filón, Numenio, textos y pasajes de Crisipo, de Cleantes, de los médicos griegos, de la filosofía natural de los jonios, de los eleatas y atomistas presocráticos; *Mario Victorino*, que por el año 350 traduce, a más de ciertos escritos neoplatónicos, las *Categorías* y el *Perihermeneias* de Aristóteles, así como la *Isagogé* de Porfirio; Macrobio con su *Comentario al Somnium Scipionis* de Cicerón (*ca*. 400), vehículo para la Edad Media de la doctrina neoplatónica de la emanación y de otras teorías de la misma orientación, como por ejemplo, la posición del bien y de la luz respecto del ser, el estado de condena del alma en el cuerpo, la tarea de su liberación por la vía de la purificación y unión en la *vita contemplativa*; y finalmente, *Marciano Capella*, que en su *De nuptiis Mercurii et philologiae* (*ca*. 430) legó a la Edad Media una especie de enciclopedia, que perennizaba en particular la antigua teoría de las siete artes liberales.

Bibliografía

B. ALTANER, *Patrología*, trad. de E. Cuevas y U. Domínguez del Val, Madrid, Espasa-Calpe, [4]1956, con un apéndice sobre patrología española; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vols., Friburgo, Herder, 1902-1932 (reimpr. ed. A. Fürst, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]2008); *Bibliographia patristica*, ed. por W. Schneemelcher, Berlín, de Gruyter, 1959-1997; H. VONCAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, vol. 1: *Los Padres griegos*, 1974, vol. 2: *Padres latinos*, 2001; H. EIBL, *Augustin und die Patristik*, Múnich, Reinhardt, 1923 (reimpr. Nendeln, Kraus Reprint); [MACROBIO], *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, introd., trad. y notas de F. Navarro Antolín, Madrid, Gredos, 2006; *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*, selec. y trad. de J. Vives, Barcelona, Herder, 1971; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 2-3, Wurzburgo, Schöningh, 1947-1948; J. QUASTEN, *Patrología*, 4 vols., Madrid, BAC, [6]2001 (vol. 1: *Hasta el Concilio de Nicea*; vol. 2: *La edad de oro de la literatura patrística griega*; vol. 3: *La edad de oro de la literatura patrística latina*; vol. 4: *Del Concilio de Calcedonia [451] a Beda. Los Padres latinos*); K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, [3]1990; *Studia patristica. Proceedings of the 2nd International Conference on Patristic Studies*, 2 vols., ed. por K. Aland y F. L. Cross, Berlín, Akademie-Verl., 1957; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Patrología*, Madrid, BAC, [3]1998; *id.*, «Bibliografía patrística hispano-luso-americana (1978-2004)», en *Salmanticensis* 27 (1), 1980, págs. 93-112; 29 (1), 1982, págs. 101-130; 31 (1), 1984, págs. 65-93; 33 (1), 1986, págs. 87-112; 35 (3), 1988, págs. 373-405; 37 (1), 1990, págs. 75-119; 39 (1), 1992, págs. 79-12; 41 (1), 1994, págs. 83-139; 43 (1), 1996, págs. 65-117; 45 (1), 1998, págs. 129-175; 47 (1), 2000, págs. 85-147; 49 (1), 2002, págs. 137-196; 51 (1), 2004, págs.

99-155; 53 (1), 2006, págs. 97-156; H. A. WOLFSON, *The philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (MA), Harvard University Press, [3]1976.

Los puntos temáticos en torno a los cuales, como centros de cristalización, se concentra más o menos la filosofía patrística son la relación entre la fe y la ciencia, el conocimiento de Dios, esencia y obra de Dios, el logos, la creación, el hombre, el alma y el orden moral.

Fe y ciencia

Concepción antigua. El binomio fe-ciencia fue para los Padres más un problema axiológico que un problema lógico. La originalidad vital del cristianismo, como en general su actitud fundamental como nuevo estilo de vida, tenía que traer consigo como fenómeno natural el que su fe se enfrentara con la ciencia humana con tal tono de superioridad que amenazara absorberla. El saber podía ser el comienzo, pero el camino y el término sólo lo sería la fe. El logos divino absorbe al logos filosófico, en forma que, como muchas veces se proclamó, los cristianos pueden llamarse con todo derecho, y aun en el más propio sentido, filósofos (Justino). Los cristianos son los que de veras poseen la verdad, por la cual se afanaron inútilmente los filósofos gentiles. Y para corroborar con una autoridad externa la afirmación, se aduce el testimonio de Filón de que los filósofos griegos conocieron el Antiguo Testamento y que Platón fue un Moisés que hablaba en ático. Desde el punto de vista crítico y epistemológico, no se ve diferencia alguna fundamental entre saber y fe. «Una neta separación entre fe y ciencia es concepto extraño a toda la patrística, aun incluyendo a san Agustín. […] No se quería una tal separación; no se la tenía por buena y para la fe cristiana se la consideraba simplemente como imposible» (H. Meyer). Sólo en el grado se daría una distancia apreciable, como se da entre lo perfecto y lo imperfecto. Justamente Agustín se pregunta qué es antes, la ciencia o la fe, y responde: de suyo precede la fe, pues ésta ha de preparar nuestro corazón para entender lo que aún no comprendemos. Pero en cuanto que la mente humana advierte que esto es razonable, puede decirse que el entendimiento se adelanta un poco a la fe (*quantulacumque ratio*); y también en el sentido de que no podríamos creer si no tuviéramos un alma racional (*nisi rationales animas haberemus*) (*Epist*. 120, cap. 1, PL 33, 453). Esto tuvo por consecuencia que por una parte la preeminencia de la fe revelada quedara perfectamente a salvo y, por otra, que no se cerrara el paso a la posibilidad de una futura ciencia de la fe. Pudieron quedar así echadas las bases para una teología negativa y para una teología positiva.

Concepción moderna. En este primitivo ambiente cristiano no cabía aún ni sospecha de la extrema escisión lógica que reflejan las palabras de Kant: «Tuve así que eliminar la ciencia para dar lugar a la fe». El hombre interior no está aún escindido en racionalidad aquí e irracionalidad allí. Fe es aquí también pensar, *cum assensu cogitare*, como Agustín dirá, pero un pensar que beberá de otras fuentes. La moderna problemática filosófica está empeñada en sacar de este periodo histórico elementos para su tesis, pero en vano. Sólo dentro de la desviación gnóstica, que tiene muchos rasgos modernos, se tiene la impresión de que despunta aquella radical escisión entre ciencia y fe.

Conocimiento de Dios. Existencia

Muy cerca del tema anterior está naturalmente la reflexión sobre las bases y posibilidades del conocimiento de Dios. En este terreno da la pauta san Pablo (Rom 1, 19), con su afirmación de que el hombre puede conocer la existencia de Dios, no sólo por la fe, sino también «por la naturaleza». La filosofía estoica, con su teoría de los conceptos básicos universales, presta para ello la necesaria terminología filosófica. San Justino la recoge y acepta, y también Clemente de Alejandría; los capadocios asimismo conocen el *sensus communis*, que a la vista del orden y belleza del mundo concibe como evidente por sí misma la idea del artífice divino del mundo como causa originaria de esta armonía. Reflexiones de tipo teleológico y causal llevan así a la aceptación de la existencia de Dios.

Esencia de Dios

Por lo que toca a la esencia de Dios, se acentúa desde un principio que podemos designar a Dios mejor dando notas de lo que no es, teología negativa, que de lo que es. Es muy temprana, pues, la especulación filosófica sobre la posibilidad de aplicar a Dios nuestros conceptos sacados del mundo de la experiencia. Se considera su trascendencia y se la mira con ojos neoplatónicos, como se muestra en Clemente de Alejandría, que llama a Dios el uno, pero al mismo tiempo afirma que está por encima del uno y de la unidad. A Tertuliano se le hace dificultoso representarse a Dios de otro modo que material. Es ciertamente espíritu, pero ¿no es en último término, se pregunta él con los estoicos, toda la realidad en algún modo de naturaleza material? También los maniqueos ven en él algo material, a saber, un como cuerpo luminoso, idea que también sostuvo Agustín en su juventud. Pero ya Orígenes elimina estas dificultades, notando que el Dios eterno no puede ser variable como lo es el mundo corpóreo, que, como espíritu y como inextenso, no puede estar encadenado a un espacio ni ser por tanto divisible, y consiguientemente no puede ser en absoluto de naturaleza corpórea. En los capadocios la inmaterialidad y la trascendencia de Dios pertenecen ya al patrimonio doctrinal que se mantiene en sus detalles más precisos. Muy pronto, a pesar de la teología negativa, aparece una serie de ulteriores predicados que determinan con más precisión la naturaleza de la divinidad, tales como la unicidad de Dios, su eternidad, su carácter absoluto, inmensidad y omnipotencia. De esta última Orígenes señala que no puede extenderse a lo inhonesto, a lo injusto, a lo malo, ni a aquello que es contra la naturaleza, aunque sí a lo que es sobre la naturaleza.

Creación

Un particular problema, específicamente cristiano, está implicado en el concepto de creación. Cobra actualidad dicho problema con el relato de la creación que abre las páginas de la Biblia. ¿Cómo habrá que abordarlo filosóficamente?

Ideas. Clemente piensa, también ahora bajo influjos platónicos, que a la creación le sirven de base las ideas, y que ella es la realización de un mundo inteligible. Pero a diferencia de Platón y del neoplatonismo, y en consonancia con la Biblia, introduce el concepto de una creación de la nada, que tiene lugar en el tiempo por un acto de la divina voluntad.

Tiempo. Pero es verdad que este momento del tiempo crea ya sus dificultades que hacen vacilar las soluciones. Ya es una creación eterna, aunque sólo en cuanto al acto mismo de la voluntad divina, mientras que su realización se da en el tiempo (Clemente); ya es eterno no sólo el acto de la voluntad creadora, sino también el mundo mismo, en el sentido de que sin cesar se dan nuevos mundos (creados) que se suceden de eternidad en eternidad (Orígenes); se advierte en ello el influjo de Aristóteles; ya se hace surgir el tiempo con este nuestro mundo, mientras el acto creativo mismo es intemporal, y de este modo puede por un lado entenderse que haya mundos como el de las esencias espirituales, que nada tienen que ver con el tiempo, y por otro se puede datar a nuestro tiempo refiriéndolo a la intemporalidad, pues no se puede hacer comenzar el tiempo en el tiempo, sin caer en un proceso *in infinitum* (Basilio).

De la nada. Pero, en todo caso, ninguna vacilación en cuanto a la creación de la nada. Tan firme es esto en Orígenes que llega hasta afirmar expresamente, contra la doctrina tradicional de toda la filosofía griega, que la creación tuvo que ser de la nada; con ello asienta un principio básico específico y típico de todo el pensamiento cristiano.

Creación simultánea. También es típica la idea de la creación simultánea, según la cual, no obstante el relato bíblico sobre las obras de los seis días, Dios creó de una vez las cosas en toda la extensión de la infinita variedad de formas de seres, idea que responde plenamente a la morfología idealista del platonismo con su teoría de la eternidad de las formas, según la cual el devenir nunca se concibe como un auténtico aparecer de nuevas formas inéditas, sino como una continua realización de las ya existentes. Encontramos esta concepción señaladamente en Clemente, Orígenes, Basilio, Gregorio de Nisa y Agustín, es decir, en los pensadores que están más cerca del platonismo.

Logos

Al lado de la doctrina de la creación no puede faltar en los escritores de este tiempo la idea del logos. Todo el mundo hablaba entonces del logos, se había hecho tópico obligado. Ello ya fue así en la filosofía pagana; Filón corroboró y consagró esta moda; y desde que Juan el Evangelista adobó con este concepto el mensaje del Hijo de Dios para el paladar helénico, quedó consagrado dicho término.

El logos y Dios. Unas veces el logos es la suma de las ideas con las que Dios se piensa a sí mismo. Ya en Filón las ideas, que en la genuina filosofía platónica eran un mundo de verdades objetivas impersonales subsistentes en sí mismas, se convierten en ideas de un Dios personal. Ahora las ideas reflejan el ser total de Dios, y en Él tienen su origen. El logos es la eterna sabiduría de Dios, en la que Él se piensa a sí mismo; es la palabra por medio de la cual Él se expresa a sí mismo; es, por tanto, como un Hijo de Dios, en el que en algún modo se proyecta a sí mismo.

El logos y el mundo. Pero el logos está también en relación con el mundo, con la creación. Es su modelo, su orden, su estructura y su ley. Como en el *Timeo*, el mundo es creado por el demiurgo mirando a las ideas eternas, así también ahora por el logos es hecho todo lo que ha sido hecho. Lo que de espíritu y de orden existe en el mundo, de él viene. Por ello, el mundo no es algo totalmente extraño a Dios; al contrario, es el resplandor y destello de Dios y puede ser considerado como una huella suya y como un camino para volver a Dios. El logos llena el abismo de separación tendido entre Dios y el mundo, como pretendían también llenarlo los seres intermedios neoplatónicos.

El logos y el hombre. En un tercer respecto el logos es también algo significativo para el hombre. También para éste el logos es el modelo ideal-espiritual, la medida del deber moral, la que eleva al hombre sobre lo

puramente natural y sobre lo demasiado humano y lo encumbra a la unidad con Dios. Toda doctrina posterior sobre lo divino en el hombre, sobre la *scintilla animae* y la conciencia como norma divina en el alma, en sustancia está ya preludiada.

El logos y el devenir. Y finalmente la idea del logos supone una base para una teoría de la evolución. El contenido material del logos lo constituyen las razones seminales (λόγοι σπερματικοί), como los estoicos las llamaron. Por ello Justino cree que muchas de las verdades cristianas se encontraban ya en la filosofía pagana. En el cristianismo esos núcleos germinales de verdad han llegado a pleno desarrollo, pero en el fondo estaban ya presentes en aquélla, de manera que no sería desatino llamar cristianos a los filósofos paganos; con todo ello se patentiza una vez más el papel mediador del logos. Pero el logos actúa como esbozo del proceso no sólo en la historia del espíritu, sino en todo el ámbito de la evolución. «Preforma y contiene en sí las especies y los comienzos de toda cosa creada», dice Orígenes (*De princ*. I, 22). Y como el logos para él no es sino la segunda persona en Dios, aparece claro que Orígenes pone con ello las bases para la célebre teoría de la *lex aeterna*, que a través de san Agustín llegará a ser patrimonio común del pensamiento cristiano.

Hombre

La filosofía patrística ha dedicado una especial atención al hombre. Nemesio resume en un apretado panegírico lo esencial (*De nat. hom*. c. 532; Migne, PG 40). El hombre es una *creatura regia*. En la escala del ser, que Gregorio de Nisa y Nemesio se representaban por estratos, el del reino de los cuerpos muertos, de las plantas, de los animales y el hombre, el hombre ocupa el puesto superior. Sólo los ángeles están por encima de él. El hombre representa la plenitud del mundo visible porque compendia en sí cuanto existe por debajo de él y viene así a ser un mundo en pequeño. Ha sido creado a la imagen de Dios; pues merced a su participación en el logos está emparentado con el espíritu de Dios, de manera que mirándose a sí mismo puede rastrearse en algún modo el ser de Dios, particularmente cuando se suelta de la carne y vive todo para el espíritu. Toca un mundo superior y se sitúa como un ser *intermedio* entre lo sensible y lo espiritual. Igualmente se revela la postura media que el hombre ocupa entre el bien y el mal.

Libertad. El hombre puede elegir entre el mundo sensible y terreno y el mundo suprasensible y espiritual; puede así retornar a la tierra o hacerse un «hombre celestial». Justamente por ello el hombre es libre (αὐτεξούσιος), posee autodeterminación y no está de suyo sometido a ninguna fuerza extraña. «Nullus autem, natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati» (*De civ. Dei*, XIX, 15). El hecho de que el hombre pueda usar de la libertad también para el mal lo explica Orígenes, y con él después Gregorio de Nisa, por su carácter de cosa creada. Dios posee el ser por sí mismo; por ello es necesario e inmutable. Los espíritus creados, en cambio, tienen comienzo y por ello son mudables. En esta mutabilidad, radicada en la contingencia de todo lo creado, está el fundamento metafísico del mal en nosotros. Evidentemente, la otra doctrina, constantemente sostenida desde Orígenes, de que la mortalidad del hombre

y la concupiscencia sexual son una consecuencia del pecado está inspirada en la Sagrada Escritura.

Alma

Esencia. En el hombre interesa particularmente el tema del alma. En la patrística, por lo demás, el hombre es, antes que nada, alma. Pero ¿qué es el alma? Tertuliano encontró aún dificultad para no representarse el alma de manera corporal, aunque de una cualidad más fina.

¿Cuerpo o espíritu? En él operaban las reminiscencias estoicas, y además la dificultad de concebir de otro modo la influencia de la sensación de naturaleza corpórea, en el alma. Pero ya en Orígenes está enteramente claro que el alma es espíritu, y que es afín a la divinidad. Gregorio de Nisa prueba la inmaterialidad del alma, y recurre para ello a la capacidad de reflexionar y de proyectar, que evidentemente arguye una actividad espiritual del hombre, por donde también el asiento de esa actividad, el νοῦς, debe ser inmaterial. La unidad, la individualidad y la sustancialidad del alma se sostiene ahora mucho más decididamente que en la filosofía griega.

¿Sustancia o forma? «El alma es una sustancia creada, viva, racional, que confiere por sí potencia de vida y de percepción al cuerpo orgánico y capaz de sensación, mientras que se da allí una naturaleza apta para ello» (Greg. de Nisa, *Macr*. 29 B). A tono con esto mismo, Nemesio se pronuncia contra la diversidad de almas, vegetativa y sensitiva, que serían meras potencias de la única alma racional, no inmediato principio vital, como creían Platón y Aristóteles, y no suscribe tampoco la concepción aristotélica del alma como ἐντελέχεια, porque así no sería algo independiente del cuerpo, sino como una cualidad o forma de él (De *nat. h*. 564). ¡Aguda observación! Realmente, dentro del Peripato se interpretó a Aristóteles en el sentido opuesto a la sustancialidad del alma, como ya vimos anteriormente. «Hemos de conceder a nuestro crítico el mérito de haber descubierto, como apenas ningún otro pensador cristiano, los puntos flacos del concepto de alma de Aristóteles y de haber sentido su inconciliabilidad con la

concepción cristiana» (Gilson-Böhner). Se ve claramente cómo para el pensamiento cristiano el alma es algo más que mera forma en el sentido aristotélico, y si posteriormente se vuelve a definir el alma como forma del cuerpo, se tomará dicho concepto con un carácter de sustancialidad mucho mayor que el que tiene en Aristóteles. Está más en la dirección del εἶδος platónico, que por sí solo es ya sustancia en sentido pleno. Merecería una investigación histórica la manera como esta elaboración y transformación del concepto de forma, en conexión con la doctrina del alma, ha dejado su influjo en la Edad Media.

Cuerpo y alma. Pero con la sustancialización del alma se agudiza ahora el problema de sus relaciones con el cuerpo. ¿Cómo se salvará todavía la unidad? Se quiere evitar el dualismo de sabor platónico. La opinión de que el alma se encuentra en el cuerpo como consecuencia de su pecado, como lo admitió aún Orígenes, se desecha ya unánimemente. Un tal pesimismo no cuadra con la concepción cristiana, según la cual todo, aun lo corpóreo, ha sido creado por Dios. El alma no puede poseer al cuerpo como un simple vestido, piensa Nemesio; en tal caso, en efecto, no tendríamos una verdadera unidad. Pero cuando, parecidamente a Gregorio, considera al cuerpo un instrumento del alma, y cree que el alma tiende al cuerpo como el amante a la amada, reaparece en cierto modo el dualismo, esto es, Platón y el primer Aristóteles.

Origen del alma. Más serias dificultades presentaba el origen del alma. Se tantean acá y allá diversas soluciones. Ya se propende al generacionismo o al traducianismo, según el cual, el alma es creada por los Padres, a manera de mugrón o vástago (*tradux*), de su propia vida (Tertuliano, Gregorio de Nisa); ya se adopta el creacionismo, según el cual el alma es directamente creada por Dios (Clemente, Lactancio, Hilario y una porción más de Padres); ya también se recurre a la preexistencia del alma sobre una base creacionista, suponiendo que el alma fue creada *ab aeterno* por Dios (Orígenes, Nemesio).

Inmortalidad. En este punto dominó siempre plena claridad desde el principio, y en ello se recorta nuevamente el pensamiento cristiano con neta

discriminación respecto de la filosofía antigua; esta inmortalidad, sin asomo alguno de duda, se entiende siempre como inmortalidad individual, sin contentarse ya nadie con la inmortalidad de un νοῦς universal, divino.

Moralidad

En ningún otro terreno podía encontrarse con tanta facilidad el plano común de síntesis entre el cristianismo y la filosofía griega como en la ética, en la que el platonismo y el estoicismo pueden considerarse en múltiples puntos como preludios de la moral cristiana.

El bien moral. Asemejarse a Dios es la consigna de Platón. También se dice a los cristianos: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». Asimismo puede captarse un motivo platónico en la fundamentación filosófica de la ética; el camino del hombre está presignado en el logos. Naturalmente es ahora el logos divino. «No hay otro logos que Cristo, el logos de Dios, que está en el Padre, y por el que todo ha sido hecho, y no hay otra vida que el Hijo de Dios, el que dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Orígenes). Clemente escribe que la fórmula moral estoica de la «recta razón» no significa otra cosa que el logos divino; es el orden de la naturaleza con el que hemos de conformarnos. Y Gregorio de Nisa traduce inequívocamente un sentido y fondo platónico, cuando pone la misión vital del hombre en participar y trasladar a sí los rasgos del divino modelo y dechado de todo bien, Dios, lo que se logrará al esforzarse el espíritu del hombre por apropiarse todos los bienes que son bienes del espíritu divino, si bien sólo en imagen, así como el sol se refleja en el espejo. Y es bien conocido cuánto ha contribuido la filosofía estoica en particular a la elaboración práctica de la moral cristiana. Lactancio comprende que la naturaleza o la razón del hombre no es bastante para asentar la objetiva ley moral.

Conciencia. Sólo cuando entra en juego una naturaleza mejor, aquella que se nos revela en la conciencia moral y el sentimiento del valor, el bien moral puede cifrarse en vivir conforme a la naturaleza. Pero este concepto también apareció ya en la Estoa. Epicteto posee el concepto de conciencia moral que denomina συνείδησις ; un concepto semejante elabora Filón, así

como Cicerón, que acuñó el término latino *conscientia*. Séneca trata de ella en múltiples ocasiones. San Pablo toma también de la filosofía popular este concepto. Y ahora, bajo el influjo de todas estas motivaciones, los Padres conceden en la moral un lugar dominante a la conciencia. Es la expresión subjetiva de la ley natural objetiva y con ello, al mismo tiempo, la voz y el dictamen de Dios. «En todas las cosas me dejo asesorar por la razón y el dictamen de Dios. Por Él soy muchas veces condenado aun cuando nadie me acusa, y por Él soy absuelto cuando muchos me condenan. Nadie puede escapar a este juicio que tiene su asiento en nuestro interior; en él debemos poner nuestras miradas y entablar así el seguro camino de nuestra vida» (Gregorio de Nacianzo).

Bibliografía

C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlín, de Gruyter, 1955; A. H. ARMSTRONG Y. R. A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, Barcelona, Herder, 1964; E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entstehung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932; R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle*, París, Beauchesne, 1935; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore*, París, Boccard, ²1948; J. DANIÉLOU, *Orígenes*, trad. de G. F. P. Parpagnoli, Buenos Aires, Sudamericana, 1958; *id., Platonisme et théologie mystique*, París, Aubier, 1954; F. GARCÍABAZÁN, *La gnosis eterna: antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, Madrid-Barcelona, Trotta-Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003; S. GONZÁLEZ, «El realismo platónico de san Gregorio de Nisa», en *Gregorianum* 20, 1939, págs. 189-206; P. HENRY, *Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, St. Augustin et Macrobe*, Lovaina, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1934; E. VONIVÁNKA, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verl., 1964; H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Stuttgart, Kröner, 1985; H. MERKI, *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Friburgo, Paulusdruckerei, 1952; E. F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, University Press, 1957 (reimpr. Nendeln-Liechtenstein, Kraus Repr., 1978); S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, París, PUF, 1947 (reimpr. Brionne, Gérard Monfort, 1982); M. SPANNENT, *Tertullien et les premiers moralistes africaines*, París, Lethielleux, 1969; H. STEINER, *Das Verhältnis Tertullians zu antiken Paideia*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 1989; K. VILHELMSON, *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus*, Tartu, Mathiesen, 1940; W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*,

Tubinga, Mohr, 1931 (reimpr. Nendeln, Kraus, 1966); *id.*, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlín-Leipzig, Akademie-Verl.-Hinrichs, 1952; *id.*, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, Steiner, 1955; A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, Winter, 1960; VV. AA., *El cristianismo y la filosofia patrística: historia de la filosofía*, vol. II (1.º), Madrid, BAC, 2006. Sobre gnosticismo (orígenes y bibliografía), *cf.* B. ALTANER, *Patrología*, Espasa-Calpe, 1965, págs. 131-136, y J. MONTSERRAT TORRENTS, «Introducción», en *Los gnósticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1983, págs. 69-73.

SAN AGUSTÍN

EL MAESTRO DE OCCIDENTE

Decir san Agustín es tanto como decir patrística. «El influjo de los Padres en la filosofía medieval se puede medir exactamente por la pervivencia y el influjo de san Agustín a lo largo de la Edad Media» (Grabmann). Se le ha llamado el doctor de Occidente y ello muestra que su figura llega hasta la Edad Media. Es una de las columnas de la filosofía cristiana de todos los tiempos. «Con san Agustín tocamos el punto culminante de la filosofía patrística y acaso de toda la filosofía cristiana» (Gilson-Böhner).

Vida

Como en ningún otro caso, en san Agustín es importante conocer lo natural y humano del autor para penetrar en la plena inteligencia de su pensamiento. En sus ideas y escritos se traiciona continuamente el temperamento de su sangre púnica, la fuerza de su voluntad romana y sobre todo la grandeza de su corazón, al que nada humano es extraño, pero que jamás se queda a ras de lo «demasiado humano».

Agustín nace en Tagaste, norte de África, en el 354, de padre gentil y madre cristiana. Su juventud discurre turbulenta, metida en el espíritu y en las costumbres del tiempo. Pero mientras estudia retórica en Cartago, así nos narra él mismo (*Conf*. III, 4) «cayó en mis manos un libro de un cierto Cicerón […] que llevaba el título de *Hortensius* y que contenía una exhortación a dedicarse a la filosofía. El libro cambió las intenciones de mi corazón, y alzó, Señor, mis plegarias a ti, y se trocaron mi aspiración y mis deseos. De repente se marchitaron para mí todas las vanas esperanzas, con increíble fervor del corazón anhelé una sabiduría incorruptible, y comencé a elevarme y a volver a ti […] ¡Cómo ardía yo, Dios mío!, cómo ardía por dejar atrás lo terreno y volar hacia ti […]. Porque está escrito: en ti está la sabiduría. Pero amor a la sabiduría, eso es lo que significa el nombre griego de filosofía. En ella me inflamó a mí aquel libro». Esto pudo suceder en el año 372. Pero la evolución espiritual de Agustín no responde en un comienzo a esta filosofía. Cae por ese tiempo en el círculo del maniqueísmo y sigue hasta los 28 años esa doctrina que fue traída de Persia al Imperio romano y se hizo pasar por secta cristiana, aunque en realidad era una religión pagana. Agustín luchó largo tiempo con sus ideas centrales: oposición de dos principios cósmicos (luz y tinieblas, Dios y materia); Cristo redentor como una especie de alma del mundo, no una persona; y el hombre entregado a las fuerzas cósmicas, incluso al mal, que es una sustancia, y quita la libertad. Poco después de terminar sus estudios, Agustín se establece, primero en Tagaste por poco tiempo, y luego en Cartago (375-383) como profesor de retórica. También fue en Cartago

donde se vio libre gradualmente del maniqueísmo, aunque ello todavía no significó que diera con un punto de apoyo firme; fue ahora el escepticismo el que le cautivó, tal como lo encontraba formulado en la Academia nueva y en Cicerón. Pero cuando después de Roma, donde a partir del 383 enseñó también retórica —y san Agustín es retórico toda su vida, no hay que olvidar esto para interpretar sus expresiones—, fue a Milán (384) y conoció allí los «escritos de los platónicos» (*cf.* VII, 9, 13; 20, 26; *De beata vita*, 4), se le descubrió como una revelación el hecho de que más allá de este mundo corpóreo hay aún otro mundo ideal, y comprendió entonces, contra los maniqueos, que Dios tiene que ser incorpóreo. Y cuando a través de los discursos de Ambrosio se pone plenamente en contacto y afinidad con la espiritualidad del cristianismo, experimenta una fundamental trasformación en su ser íntimo. Se retira con algunos amigos (386) a la finca del Casiciaco, junto a Milán, se sumerge en su nuevo mundo de ideas, deja plasmados en unos breves escritos sus pensamientos, pone en orden su vida y se bautiza por manos de san Ambrosio en el 387. Un año después vuelve a Tagaste y funda en su casa una especie de convento. Llena el tiempo con una fecunda actividad literaria, dirigida particularmente contra los maniqueos. Aquí tiene también su origen el escrito sobre la libertad de la voluntad. En el 391 es consagrado sacerdote; en el 395, obispo de Hipona. Su fecundidad literaria es casi inagotable. Cuando los vándalos asediaron su ciudad episcopal, tenía aún la pluma en la mano, y cuando, después de su muerte (430), el Imperio romano de Occidente cayó y el paso de los vándalos no dejó tras sí más que ruinas, su obra vivió inmortal, quedando como fuente de primer orden para el espíritu filosófico y religioso de Occidente.

Obras

Para la filosofía son especialmente importantes:

a) De los escritos *primeros: Contra academicos* (386), una discusión con el escepticismo de la academia nueva; *De beata vita* (386), viejo tema de la felicidad; *De ordine* (386), sobre el orden de las cosas y sobre el mal; *Soliloquia* (386-387), sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad; *De immortalitate animae* (387); *De quantitate animae* (387-388); *De libero arbitrio* (388-395), libertad y origen del mal; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (388-395), una porción de cuestiones bíblicas, teológicas y filosóficas; *De magistro* (399), sobre el enseñar y el aprender; *De vera religione* (391), tema de la fe y la ciencia.

b) De los escritos *posteriores: Confessiones* (387-401); *De Trinitate* (400-416), obra más extensa sobre las relaciones de la razón y la revelación y con un intento de pensar la Trinidad ayudándose de la introspección en el espíritu del hombre; *De civitate Dei* (413-426), obra maestra de Agustín, en 22 libros, con su visión del Imperio romano en ruina y su filosofía de la historia.

Ediciones

La mejor edición completa es aún la célebre de los Maurinos (o Mauristas, benedictinos de la Congreación de San Mauro) en 11 vols., París 1679-1700, reeditada por MIGNE, PL 32-47; mucho, en muy buenas ediciones críticas, se encontrará en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, Akademie der Wissenschaften, 1887s y en el *Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 1953s; K. H. CHELIUS, *Augustinus' Werke und kritische Editionen*, Basilea, Schwabe, 1996; *Oeuvres de Saint Augustin*, con introd. y notas, en *Bibliotèque Augustinienne*, París, Études Augustiniennes, 1936s (lat./fr.); *Obras de san Agustín*, 41 vols., ed. bilingüe preparada por V. Capánaga, y promovida por la Federación Agustiniana Española, Madrid, BAC, 1956-1972 (vol. I: Vida de san Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana; vol. II: Las confesiones; vol. III: Obras filosóficas [Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cuantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos]; vol. IV: Escritos apologéticos [1.º]; vol. V: Escritos apologéticos [2.º]; vol. VI: Escritos antipelagianos [1.º]: Tratados sobre la gracia – vol. IX: Escritos antipelagianos [2.º]: Tratados sobre la gracia [2.º] – vol. XII: Tratados morales – vol. XVI: La ciudad de Dios [1.º]; vol. XVII: La ciudad de Dios [2.º] – vol. XXX: Escritos antimaniqueos [1.º]; vol. XXXI:Escritos antimaniqueos [2.º]; vol. XXXII: Escritos antidonatistas [1.º]; vol. XXXIII: Escritos antidonatistas [2.º]; vol. XXXIV: Escritos antidonatistas [3.º]; vol. XXXV: Escritos antipelagianos [3.º]; vol. XXXVI: Escritos antipelagianos [4.º]; vol. XXXVII:Escritos antipelagianos [5.º]; vol. XXXVIII: Escritos antiarrianos y otros herejes – vol. XLI: Escritos atribuidos).

Bibliografía

Augustin-Gespräch der Gegenwart (Wege der Forschung 5), ed. por C. Andresen, Colonia, Wieland, 1962; *Augustinus-Lexikon*, 3 vols., ed. por C. Mayer, E. Feldman y otros, Basilea, Schwabe, 1986-1994; *Augustinus Magister, Congrès international augustinien* (París, 21-24 septiembre, 1954), 3 vols., París, Études augustiniennes, 1954; N. BLÁZQUEZ, *Introducción a la filosofía de san Agustín*, Madrid, Ediciones Escurialenses, 1984; P. BROWN, *Biografía de Agustín de Hipona*, trad. de S. Tovar y M. R. Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1970; V. CAPÁNAGA, «Bibliografía agustiniana», en *Obras de san Agustín*, vol. I, Madrid, BAC, 1946, págs. 277-338 (ed. bilingüe); F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, París, Études augustiniennes-Desclée de Brouwer, 1947; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, París, Boccard, 1968; K. FLASCH, *Augustinus. Einführung in sein Denken*, Múnich, Dt. Taschenbuch-Verl., 2000; J. A. GARCÍA-JUNCEDA, *La cultura cristiana y san Agustín*, Madrid, Cincel, 1986; É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1949; G. HUBER, *Das Sein und das Absolute: Studien zur ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basilea, Verl. für Recht und Gesellschaft, 1955; R. JOLIVET, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, Cepa, 1941; E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus: christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, Múnich, Fink, 1970; R. LAZCANO, *Bibliografía de san Agustín en lengua española (1502-2006)*, Guadarrama (Madrid), Ed. Revista Agustiniana, 2007; G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie*, París, Institut d'études augustiniennes, 1992; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, Boccard, ^{2}1949; *id.*, *San Agustín y el agustinismo*, trad. de L. Martin Hesse, Madrid, Aguilar, 1960; G. B. MATTHEWS, *Agustín*, trad. de R. H. Bernet, Barcelona, Herder, 2006; P. MUÑOZVEGA, *Introducción a la síntesis de san Agustín*, Quito, Ed. de la

Universidad Católica, ^{2}1981; E. PORTALIÉ, «Augustin», en *Dictionnaire de théologie catholique*, 1 (París, 1923); J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona, Labor, 1972; E. PRZYWARA, *San Agustín: perfil humano y religioso*, trad. de P. Lope Cilleruelo, Madrid, Cristiandad, 1984; M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Lovaina-París, Publ. Universitaires de Louvain-Nauwelaerts, 1956; R. SCHNEIDER, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957; A. SCHÖPF, *Augustinus: Einführung in sein philosophieren*, Friburgo-Múnich, Alber, 1970; E. STUMP y N. KRETZMANN (eds.), *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., París, Études Agustiniennes, 1958; A. UÑAJUÁREZ, *San Agustín: 354-430*, Madrid, Ediciones del Orto, ^{2}1994; A. C. VEGA, «*Introducción a la filosofía de San Agustín*», en *Obras de san Agustín*, vol. 2, Madrid, BAC, 1946, págs. 9-245.

Revistas especializadas: *Revue des études augustiniennes*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1955-2003; *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, ed. por T. J. van Bavel y F. van der Zande, Instrumenta Patristica III, Steenbrugis ('s-Gravenhage), en *Abbatia sancti Petri*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1963 (continuada por J. van Houtem); *La Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, Ediciones Escurialenses, fundada en 1881 por los Padres Agustinos españoles; *Estudio agustiniano*, de los PP. Agustinos (Valladolid), a partir de 1966 sucede a *Archivo teológico agustiniano*. «Bibliografía agustiniana», en *Augustinus*, revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos, 53 (208-209), 2008, págs. 195-250.

A. La verdad

La verdad es el punto de partida del pensamiento de san Agustín tanto histórica como sistemáticamente. ¿Se da la verdad? ¿Cómo llegamos a ella? ¿Qué es la verdad?

¿Se da la verdad?

Al caer en la cuenta de que había estado en el error mientras abrazaba el maniqueísmo, a Agustín se le ocurre plantearse la duda de si se da la verdad en general. ¿No será mejor ser más cautos en nuestras afirmaciones, supuesto que no podemos encontrar un saber seguro, que acaso no se da, y contentarnos más bien con «opiniones probables», cuya relatividad aceptamos desde un principio? Así lo enseñaba la Academia nueva con su escepticismo, acaso el mismo Cicerón, que no quiso ser más que un *magnus opinator*. A san Agustín le ha preocupado el problema de la posibilidad de verdades absolutas, no sólo en estos pródromos de su pensamiento filosófico, sino a lo largo de toda su vida: *Contra Acad*. III, 11; *Solil*. II, 1, 1; De *beata vita*, II, 7; *De lib. arb*. II, 3, 7; *De vera rel*. 39, 72; *De Trin*. X, 10; *De civ. Dei*, IX, 26. Su solución del problema tiene cadencias modernas. Agustín no parte, como hacía la antigua filosofía, de verdades trascendentales, sino de hechos de inmediata evidencia, de los datos de conciencia, como hará después Descartes. Sobre la realidad que cae del lado de acá de la conciencia se puede dudar. «¿Duda alguien de que vive, de que recuerda, de que conoce, quiere, piensa, sabe y juzga? Pues si duda, vive […]; si duda, sabe que no sabe algo con plena seguridad; si duda, sabe que no puede dar su asentimiento a la ligera. Podrá alguien dudar acaso sobre lo que quiere, pero de esta misma duda no puede dudar» (*De Trin*. X, 10). O, como se dice en *De civ. Dei*, XI, 26, con giro aún más vigoroso: «Si yerro, sé que existo» (*si enim fallor, sum*). Con ello Agustín ha descubierto una serie de verdades, las verdades de la conciencia; y con ello cree haber superado de raíz el escepticismo, pues tenemos aquí asentado en firme lo que éste ataca.

Concepto de verdad

Agustín presupone un determinado concepto de verdad. La verdad debe en todo caso ser eterna y necesaria. Cierto que esto sólo tiene lugar en verdades que tocan a un contenido de realidad ideal, como el que tenemos por ejemplo en la proposición 7 + 3 = 10. Para todo hombre dotado de razón éste es un enunciado con valor absoluto y universal, explica Agustín en el *De lib. arb.* II, 8, 21 («hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et alicui ratiocinanti esse communem»). Otra cosa es lo que se cree saber, a base de una sensación circunstancial, tocante a este o aquel cuerpo. Aquí uno no sabe si tal será también en el futuro. Lo mismo que Platón en el *Menón* y en el *Teeteto*, Agustín llega al concepto de la verdad en su sentido ideal pasando por la matemática. De este modo Agustín se ha adelantado no sólo al *cogito, ergo sum* cartesiano, sino también a la teoría de Hume sobre el valor y alcance de la experiencia sensible y a la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón.

Fuente de la verdad

Experiencia sensible. Con esto hemos tocado ya el problema del origen y fuente de la verdad. Comprendemos en seguida que para Agustín no habrá que poner esta fuente en la experiencia sensible. Por un lado el mundo de los cuerpos es mudable; no sólo Platón, también Agustín suscribe el principio de Heráclito. Pero además nuestra alma tiene que prestar algo de sí misma a las percepciones sensibles para que éstas puedan darse («dat enim eis formandis quiddam substantiae suae»; *De Trin*. X, 5, 7). El alma recibe las comunicaciones del sentido no de un modo enteramente pasivo, sino volcando ya en ellas su propia actividad (*operationes*, *actiones; De mus*. VI, 5, 10). El alma contiene en sí misma las reglas e ideas guías de la sensibilidad (*regulae*, *ideae*) que prescriben a ésta cierta ley y medida (*mensurare*), como se puede ver, por ejemplo, en la idea de unidad, de la que tiene siempre que echar uno mano en la experiencia sensible, pero que en modo alguno es abstraída de la experiencia, pues el mundo de los cuerpos no ofrece unidad alguna en sentido verdadero, ya que todo cuerpo es divisible hasta el infinito (*De lib. arb*. II, 8, 22). Y sin embargo, es cierto que necesitamos el conocimiento de lo uno, de lo contrario no podríamos percibir y pensar lo múltiple. Por ello, la experiencia sensible no ha de considerarse superflua, como tampoco fue superflua en Platón. Pero la decisión sobre el valor necesario y eterno de la verdad no tiene ciertamente en ella su base (*ibid*.).

Espíritu. Consiguientemente Agustín ha de buscar en otra parte la fuente de la verdad. Y la encuentra en el espíritu del hombre. «No busques fuera. Vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si hallas que también tu propia naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo» (*De vera rel*. cap. 39, n.º 72). Pero ¿qué es lo que se ha de entender por espíritu? ¿Acaso las funciones aprióricas de Kant? Evidentemente no, pues «el discurso de la mente no crea la verdad, la encuentra» (*De vera rel*. cap. 39, n.º 73). ¿Entonces acaso las ideas innatas de Platón o de Descartes?

Tampoco, pues para Agustín el espíritu no es independiente sino que esencialmente está siempre unido y como adherido a algo superior a él; «todo cuanto el entendimiento encuentra ser verdadero no se lo debe a sí mismo» (*De serm. Domini in monte*, II, 9, 32). El padre de la Iglesia tiene una originalísima y peculiar posición en este punto.

Teoría de la iluminación. Agustín concibe una iluminación mediante la cual la verdad se irradia desde Dios sobre el espíritu del hombre (teoría de la iluminación o de la irradiación). No se trata de una iluminación sobrenatural, de una revelación, sino de algo natural: «omnis anima rationalis, etiam cupiditate caecata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat» (*ibid.*). Pero ¿qué quiere esto decir en último término? Para la palabra «iluminación» pudo ofrecerle ocasión a Agustín la Sagrada Escritura, que designa a Dios como la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; también Platón, para quien la idea del bien, a manera de sol, hace visibles todas las demás verdades; y finalmente Plotino y en general las analogías de la luz familiares al neoplatonismo. No es lo más probable que Agustín, por vía afilosófica, llevado de su fervor religioso, recurriera de golpe a Dios para dar con ello solución al problema epistemológico. Más bien, resulta plausible que aquella manera de pensar platonizante que ve siempre lo perfecto detrás de lo imperfecto sea la que opera en el fondo de su espíritu y la que le hace ver la verdad absoluta detrás de toda verdad particular, que no es más que verdad participada, lo mismo que vio Platón el bien absoluto en todos los bienes particulares. Agustín también admite ideas, reglas y razones eternas (*ideae, formae, species, rationes aeternae*) que explican y fundan todo ser de verdad. En su luz, luz que es patrimonio originario, apriórico, del espíritu, se realiza nuestro encuentro con el mundo, lo vemos, lo pensamos, lo entendemos. Sólo que esas ideas y razones no las tiene la mente humana en sí como cosas propias, en fuerza de su ser, sino que pertenecen a un ulterior y más hondo fundamento, al espíritu de Dios. Éste constituye ahora el *mundus intelligibilis*. Desde allí aquellos principios y razones mueven al espíritu

humano por una inmediata «iluminación»: «nulla natura interposita», dice él (*De mus*. VI, 1, 1).

Agustín emplea de grado palabras sacadas de la Escritura, como por ejemplo en *De Trin*. IV, 2, 4 y en *De vera rel*. 39, 73, donde cita a Jn 1, 9. Sin embargo, de la iluminación no ha derivado ninguna verdad teológica, sino que sólo ha quedado en pie el principio básico de un apriorismo epistemológico, cuya raíz está en la reminiscencia platónica. Solamente se ha opuesto en *De Trin*. XII, 15, 24 y luego en *Retract*. I, 4, 4 y I, 8, 2, a que se deduzca de sus primeras expresiones (*Solil*. II, 20, 35; *De quant. an*. XX, 34; *Conf*. X, 18, 27), favorables a la teoría de la reminiscencia, una creencia también en la trasmigración de las almas. Agustín rechaza este punto de la filosofía platónica. En lo que se mantiene firme, incluso en las *Retractationes* (I, 8, 2), es en que el alma es esencialmente «intelligibilis […] et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus» y en que todo lo que «sola intelligentia capit» (con la concomitancia siempre de la experiencia sensible) «recordata respondet».

Interpretaciones de la teoría iluminacionista. 1.ª *Ontologista*. El sentido de la iluminación agustiniana ha sido muy discutido. Algunas expresiones de san Agustín, por ejemplo, las citadas anteriormente del *De mus*. IV, 1, 1, están cerca del ontologismo, teoría que sostiene que nuestra razón intuye inmediatamente las ideas en la mente de Dios y así llegamos nosotros al conocimiento de una verdad necesaria, inmutable y eterna (Malebranche, Gioberti, Ubaghs, Hessen). Pero en tal caso las pruebas de la existencia de Dios no serían ya necesarias, y Agustín expresamente nos las da. Igualmente el conocimiento sensible se demostraría en esta hipótesis enteramente superfluo, mientras que, según san Agustín, necesitamos del sentido; «tampoco es nuestro espíritu capaz de contemplar estas cosas en Dios en las razones eternas» (*in ipsis rationibus quibus facta sunt; De Gen. ad litt*. V, 16, 34). La inmediata contemplación de Dios es para san Agustín término y meta del más allá, no cosa de este mundo; acá sólo se da en contados casos de visión mística de Dios, como en Moisés y Pablo. Por estas razones, buenos conocedores de san Agustín, como Grabmann, Gilson, Boyer, Jolivet, Cayré, ven en las expresiones de tono ontologista tan

sólo un lenguaje figurado, no afirmaciones que se hayan de tomar en sentido propio. 2.ª *Concordista*. Otra interpretación es la concordista. Reduce la iluminación divina al *intellectus agens,* atenuando y desvirtuando indudablemente su significado (Zigliara, Lepidi, Ch. Boyer, F. Cayré). Fue inaugurada por santo Tomás (*S. th*. I, 84, 5), que no quiso ver en el *lumen intellectuale* de san Agustín sino otra fórmula del *intellectus agens*, que según su terminología ilumina los fantasmas, convirtiéndose así en fuente de verdad espiritual. Este *intellectus agens* participa de la luz increada, pero al modo que todo lo demás creado participa de la primera causa que todo lo conserva y a todo concurre. Contra esta interpretación hay que oponer, como bien nota Portalié, que, en tal caso, si no queremos desvirtuar la mente agustiniana, Dios y no el hombre habría de desempeñar el papel del *intellectus agens*. 3.ª *Histórica*. Una tercera interpretación, histórica, pretende entender a san Agustín desde san Agustín mismo, con plena fidelidad histórica, y parte del supuesto de que con su concepto de iluminación san Agustín quiso explicar la copia desde el modelo, no al revés, lo superior a partir de lo inferior, como ha de hacerlo toda teoría de la abstracción de matiz empírico. Esta interpretación está representada, entre otros, por Grabmann, Gilson y Jolivet. Este último habla de un moderado intuicionismo en san Agustín.

Como resultado esencial sacamos en claro que san Agustín, al hablar de una iluminación divina, quiso enseñar un cierto apriorismo epistemológico. Y naturalmente no se refirió simplemente a los supremos principios, pues las eternas razones en la mente de Dios se extienden a todo, aun a las nociones más determinadas. Así la teoría encaja dentro de su fundamental actitud espiritual platonizante. Y no hay que perder de vista que san Agustín en sus expresiones literarias, haciendo siempre justicia a su condición de retórico fogoso, usa en ocasiones formas e imágenes un tanto fuertes, *plus dicens et minus volens intelligi*, como dijo de él san Buenaventura.

Esencia de la verdad

Con esto podemos ya decir cuál es, según san Agustín, la esencia de la verdad. Generalmente la verdad se tiene por una cualidad del juicio y se pone su esencia en la conformidad de nuestros enunciados con la efectiva realidad del objeto (verdad lógica). Esta definición está calcada de Aristóteles, cuando (según la versión medieval de su pensamiento) dice: «Verum definientes dicimus esse quod est, aut non esse quod no est». Agustín conoce también esta verdad lógica y de ella parte ante todo en sus reflexiones. Pero luego queda relegada a segundo plano para dejar en toda su luminosidad lo que es propiamente el fundamento de la verdad, a saber, las ideas y razones eternas en el espíritu de Dios. La verdad coincide con ellas, y ellas, las *rationes*, *ideae*, *species aeternae*, son las que constituyen el auténtico ser y esencia de la verdad. Y puesto que estas ideas son de Dios, puede decir que Dios es la verdad. Pero con ello la verdad se ha convertido en algo ontológico. «La verdad es lo que es» (*verum est id quod est*); en esta expresión «lo que es» no significa ya la conformidad del juicio con la cosa, sino los modelos o tipos en la mente de Dios. En ellos Agustín ve, al igual que Platón, el ser verdadero, el «ser en verdad».

Bibliografía

Augustinus 5, abril-septiembre, 1956, n.º espec. dedicado a la doctrina agustiniana del conocimiento; R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1962; CH. BOYER, *L'idée de la verité dans la philosophie de St. Augustin*, París, Beauchesne, [2]1945; V. CAPÁNAGA, «La doctrina agustiniana sobre la intuición», en *Religión y Cultura* 15, 1951, págs. 89-109; A. DAHL, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund, Lindstedts Univ.-Bokhandel, 1945; É. GILSON, «Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1, 1926-1972, págs. 76-85; J. GONZÁLEZQUEVEDO, «La iluminación agustiniana», en *Pensamiento* 11, 1955, págs. 5-22; M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorff, 1924; J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden, Brill, [2]1960; R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits ou La doctrine augustinienne de l'illumination*, París, Desclée de Brouwer, 1934; F. KÖRNER, «Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips», en *Tübingen Theologische Quartalsschrift* 134, 1954, págs. 397-447; A. MUÑOZ-ALONSO, «El conocimiento sensible en la doctrina de san Agustín», en *Revista di Filosofia* 14, 1955, págs. 33-49; R. H. NASH, *The light of the mind: St. Augustine's theory of knowledge*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1969; J. RITTER, *Mundus intelligibilis. Untersuchungen zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt, Klostermann, [2]2002; A. SCHÖPF, «Die Verinnerlichung des Wahrheitsproblems bei Augustinus», en *Revue d 'Études Augustiniennes* 13, 1967, págs. 85-96; J. VILLALOBOS, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.

B. Dios

A tenor de lo dicho anteriormente, el problema de la verdad coincide inmediatamente con el problema de Dios. ¿Existe Dios? ¿Y qué es?

Existencia de Dios

La existencia de Dios es cosa clara para san Agustín y para los demás Padres, simplemente ya por el hecho de que su concepto pertenece a los conceptos fundamentales del espíritu, como admiten los estoicos y también san Pablo (Rom 1, 20).

Prueba noológica. No obstante, aduce sus propias pruebas para la existencia de Dios, una de las cuales es la prueba noológica, la más característica. Lo esencial de ella está contenido en *De lib. arb*. II, 3-13 y en *De vera rel*. 29-31. El razonamiento es el siguiente.

La verdad absoluta. El hombre descubre en los actos de su vida espiritual, en el pensar, en el sentir y en el querer, verdades eternas, inmutables y necesarias. Podrá el hombre pasarlas por alto, equivocarse sobre ellas, rebelarse contra ellas; ellas permanecen invulnerables por encima de todo en su puesto de *iudices et moderatores* del espíritu humano. No están en el espacio ni en el tiempo; no son nada del hombre perecedero, sino que se revela aquí dentro del hombre otro ser sobrehumano y supratemporal. Detrás de todo lo imperfecto tocamos lo *perfecto*, detrás de lo relativo lo *absoluto*, detrás de lo humano lo *trascendente*. Sencillamente por esta vía tocamos a Dios; «nec iam illud ambigendum est, incommutabilen naturam, quae supra animam rationalem sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia» (*De vera rel.* 31, 57). «Como aquellos que tienen una especial potencia visiva sana y vivaz, se complacen en contemplar el mismo sol que vierte sus rayos sobre todo aquello que los de vista no tan firme se complacen en mirar, así se dirige la mirada vigorosa y fuerte del espíritu humano, después que ha contemplado muchas verdades mudables con conocimiento seguro, hacia la *Verdad* misma, en virtud de la cual todas las demás verdades se nos revelan a nosotros. Cuando se adhiere a esta verdad, olvida por decirlo así la otra y se goza, en el seno de la altísima verdad divina, con el gozo y posesión de las demás verdades» (*De*

lib. arb. II, 13, 36). Comprendemos al punto que Agustín tiene ante los ojos el *Banquete* de Platón (210s), y sabemos también el lugar histórico en que hay que situar una adecuada interpretación de la prueba noológica de san Agustín. Dios es mirado como lo perfecto, sin lo cual es imposible pensar lo imperfecto, como la verdad y la bondad originarias de todas las verdades y de todos los valores, precisamente como su fundamento y soporte (ὑπόθεσις), de acuerdo con la concepción de Platón. Dios no es deducido por vía de un raciocinio causal, como la primera causa que da ser y explicación a las verdades fuera de él, sino que es aprehendido en las mismas verdades, lo mismo que en los bienes particulares tenemos ya el bien en sí, aunque no se nos dé aún en su *omnitudo realitatis*, pero sí con toda seguridad como tal ser y no otro.

Ascenso a lo inteligible. Agustín se sirve ahí del método conscientemente elaborado en el neoplatonismo del «ascenso a lo inteligible». La expresión «prueba de la existencia de Dios» no es adecuada, pues sugiere un paso a otra cosa mediante un proceso de demostración. Y lo que Agustín hace propiamente es poner a plena luz los supremos principios del ser que están presentes ya en los seres sensibles, aunque sin diluir en él su propia modalidad. Para verlos en esta modalidad y en su propio valor se requiere un adiestramiento de la mente que abre los ojos a un «dado» distinto y superior a todo lo sensiblemente dado. Son característicos a este respecto los pasajes de Plotino (*Enn*. I, 6 y V, 5), que Agustín pudo conocer, y donde se trata, igual que en *Enn*. VI, 9, detalladamente de este ascenso. En el trasfondo actúa siempre la idea platónica del bien en sí, «de la que pende el cielo y toda la naturaleza», siendo la fuente inagotable de nuevos modos de imitación que emanan de ella, modos que nosotros designamos como seres y tiempo, pero que nuestra razón debe reducir siempre a lo que propiamente «es». Tales ascensos a lo inteligible los encontramos en Agustín: *De civ. Dei*, VIII, 6 (Plotino, *Enn*. I, 6, 7); *De vera relig*. 52s (*Enn*. I, 6, 1), *De quant. an*. XXXIII, 70s; *De doctr. christ*. I, 8s y II, 9s; *Enarr. in Ps*. XLI, 7s (Plotino, *Enn*. I, 6, 9); *Conf*. VII, 10, 16s (Plotino, *Enn*. I, 6, 9; I, 6, 7); *Conf*. IX, 10, 24s (*cf*. Proclo, *Platon. theol*. 129s ed. Portus); *Conf*. X, 6, 9s; De *gen*.

contra Manich. I, 24, 43. Fórmula capital: *De Trin*. XII, 15, 25: «relinquentibus […] cognitio rationalis occurrit».

El espíritu viviente. Y si Agustín llega así a un Dios viviente y personal, no significa esto un salto lógico, pues su punto de partida es el alma viviente y personal. El espíritu es para él algo más que una validez lógica impersonal. Esto pertenece al espíritu ciertamente, pero no es sino una realidad dentro de él. El pleno y real espíritu es siempre un *espíritu viviente*. Por otro lado Agustín no ve en la vida, como tampoco los antiguos en general, una pura irracionalidad extraña y opuesta al espíritu, sino que reconoce su cercanía al logos. Éste es quien le da forma, y quien da al alma su vida. Y justamente aquí es donde él descubre la participación de esta vida anímica y de sus actos en la eterna, necesaria e inmutable verdad de Dios. Cuando consiguientemente dice a Dios en las *Confesiones*: «Tú eras más íntimo a mí que mi misma intimidad» (III, 6); o «tarde te he amado, oh belleza, antigua y nueva hermosura, tarde te he amado; y tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí» (X, 27); o cuando llama a Dios vida de nuestra vida, «Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est» (X, 6, 20); no son ciertamente expresiones retóricas, sino resonancias platónicas, y como tales hay que entenderlas, como se colige especialmente de su teoría de la memoria (X, 18, 20), y desde este ángulo hay que medir su fuerza y peso. La misma alma es con su vida íntima un itinerario hacia el Dios viviente. Tenemos ante nosotros una prolongación cristiana del camino dialéctico de Platón hacia Dios.

Otras pruebas de la existencia de Dios. Junto a esta prueba poética Agustín también desarrolla otras pruebas, la teleológica, la psicológica y la moral. (*Cf.* sobre esto Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus*…).

Esencia de Dios

Cuando Agustín habla de Dios, sabe y subraya que el Dios infinito es incomprensible para nuestro entendimiento limitado. *Si comprehendis, non est Deus*.

Propiedades de Dios. Por ello justamente nuestros conceptos sólo pueden aplicarse a Dios de un modo analógico. «Debemos, en cuanto nos sea posible, representarnos a Dios como bueno sin la categoría de la cualidad, grande sin la categoría de la cantidad, creador sin necesidad, colocado por encima de todo sin situación alguna local, abarcándolo todo sin abarcar, omnipresente sin ubicación, eterno sin tiempo, creador de las cosas mudables sin mutación de sí, libre de toda afección y pasión» (*De Trin*. V, 1, 2). Agustín parece enlazar aquí con Plotino, bien directamente, bien a través de Porfirio (*cf. supra*, pág. 318). Una vez asentado esto, podemos decir que le conviene a Dios la unidad y la unicidad, que es infinitamente perfecto y eterno, y sobre todo que es el ser. «Todo lo que en Dios hay no es otra cosa, que ser» (*In Ps*. 101, *serm*. 2, n.º 10). Además Dios es el bien primero, *id quo nihil melius est atque sublimius* (*De doctr. christ*. I, 7, 7); es el *bonum omnis boni* (*De Trin*. VIII, 3, 4; *cf. De div. quaest. 83, qu*. 51, 2), por el que es bueno cuanto en algún tiempo es bueno. Y finalmente es el último fundamento del mundo. Todo ser fuera de Dios es imagen y traslado de los modelos ejemplares (*exemplaria, formae, ideae, species, rationes*) que existen en su mente.

Las ideas en la mente divina. Cuanto viene al ser viene a él sólo en virtud de una *participación* del ser divino. Agustín suscribe la teoría de las ideas, pero, a la manera de Filón, ha incardinado las ideas en la mente de Dios. No constituyen ya un mundo lógico impersonal como en Platón; son ahora algo de Dios. Esto implica dos aspectos de incalculable hondura filosófica. Por un lado, las ideas no son algo en sí independiente, sino que tienen un fundamento propio; ¡y qué fundamento! Por otro, a través de ellas se nos

revela un acceso a la plenitud y riqueza de la naturaleza divina. Sin caer en el panteísmo emanacionista de los neoplatónicos que todo lo identifica, el drama del mundo puede ahora desarrollarse a partir de Dios; el mundo es reflejo de su esencia, destello del divino modelo (ejemplarismo), y quien sabe leer sus símbolos y cifras hallará dondequiera la sabiduría de Dios; idea extraordinariamente fecunda para el espíritu místico de todos los tiempos.

Bibliografía

F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Brujas-París, Desclée de Brouwer, 1954 (nueva ed. rev.); *id.*, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Brujas-París, Desclée de Brouwer, 1951; M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Colonia, Bachem, [2]1929; P. LOPECILLERUELO, «La prueba agustiniana de la existencia de Dios», en *Estudio agustiniano* 4, 1969, págs. 239-273; J. MORÁN, «Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios», en *Augustinus* 5, 1960, págs. 227-254; W. M. NUMAN, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustinus «De libero arbitrio»*, Hildesheim, Olms, 1986.

C. La creación

La creación es, pues, una realización de ideas insertas en la infinita riqueza y plenitud de Dios.

¿Por qué?

¿Por qué se dio la creación? «No se puede dar otra razón mejor que la de que lo bueno debía ser creado por el Dios bueno; es lo que también tuvo Platón por la mejor respuesta al por qué de la creación» (*De civ. Dei*, XI, 21).

¿De qué?

¿Cuál fue su punto de partida? Aquí Agustín se aparta de Platón. Para el pensador cristiano no se da materia alguna eterna. Otras dos posibilidades toma en consideración; una emanación al modo neoplatónico, o una creación de la nada. Puesto que la primera solución implica introducir en la naturaleza de Dios lo finito y lo mudable, no queda sino la creación de la nada. Con este concepto queda cerrado el paso a toda emanación y también queda rota la unión con el neoplatonismo en un punto en que el pensamiento cristiano no puede ir con él.

¿Cuándo?

El cuándo de la creación queda en la eternidad, es decir, fuera del tiempo. El tiempo comienza a darse sólo con la creación del mundo de los cuerpos. Por eso la pregunta de por qué no fue el mundo antes o después carece de sentido. Presupone ya el tiempo con los conceptos de antes y después, y el tiempo, lo mismo que el espacio, no se da sino con la misma creación. Y el que quiera saber qué hacía Dios antes de la creación, será lo mejor responderle que tiene preparado un infierno para los que quieren saber demasiado. Agustín preferiría decir: lo que no se sabe, simplemente no se sabe (*Conf.* XI, 12, 14). En todo caso Dios está fuera de todo tiempo. No precede en el tiempo a los tiempos, porque entonces no sería antes que todo tiempo. Más bien «antecede a todo lo pasado en la altura de una eternidad siempre presente» y domina todo lo futuro, porque éste pasará, mientras Él permanece para siempre y sus años no envejecen. Los «años» y los «días» de Dios no son nuestro tiempo. Su «hoy» es la eternidad. «Tú has hecho todos los tiempos y antes de todo tiempo eres tú, y en tiempo alguno dejó de haber tiempo» (*Conf.* XI, 13, 16). Fácil será reconocer aquí el análisis ontológico de la modalidad nuevamente expresada en el contexto de la teoría agustiniana de Dios. El ser de Dios es distinto del nuestro. Su ser no es tiempo.

Proceso cósmico

Agustín explica la marcha del proceso cósmico iniciado con la creación por medio de tres factores: materia, tiempo y formas eternas.

Materia. La materia (*Conf*. XII, 6-8) es el sustrato de todo ser creado. No se puede negar verdadera realidad al ser creado, para reservarla a la sola idea. En esto el filósofo cristiano piensa de modo distinto que Platón, si bien él es también de la opinión de que sólo los divinos modelos y arquetipos en la mente de Dios son la «auténtica y plena» verdad y realidad. Las imágenes son sólo eso, imágenes, copias, pero también son realidad, si bien en un grado inferior, disminuido. No obstante, a Agustín le parece que la materia es «casi nada» (*prope nihil*). Se advierte la pervivencia del platonismo, pero de un platonismo elaborado y trasformado por el filósofo cristiano que quiere hacer justicia y valorar en toda su fuerza la obra de la creación divina. La materia es lo no formado, pero tiene como oficio servir de pedestal y vehículo a la forma. Creada ella misma de la nada y manteniéndose en una sensible cercanía a la nada, se dan en ella no obstante las maravillosas obras de Dios («fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna quae miramur»). Hay materia espiritual, como en los ángeles, y hay materia corporal, como en las cosas naturales. ¿Cómo habrá que representarse tal materia? No puede ser lo extenso, como en Platón, pues entonces no podría darse materia alguna en los ángeles. Más le cuadraría genéricamente el concepto de pura potencia o posibilidad de Aristóteles; pues es aquello de lo que todo puede hacerse adquiriendo una forma.

Tiempo. Pero sería más exacto entender la materia en Agustín desde la temporalidad. Es ella ante todo tiempo (*ante omnem diem*); porque donde no hay ni especies ni orden, tampoco hay ningún cambio y, por tanto, tampoco tiempo.

Tiempo y creación. Sin embargo ocurre que en ella puede aparecer, ser vivido y contado el tiempo, porque el tiempo se da por el cambio de las cosas y este cambio es un cambio de las formas en la materia (*Conf*. XII, 7). Todo lo hecho, pues, en la materia está en la categoría del cambio, del proceso, y por tanto del tiempo. Y por ello Agustín puede atribuir también materia a los ángeles. Tiempo y «criatura» viene a ser dos caras de la misma cosa.

Tiempo y eternidad. Por ello la eternidad es algo enteramente distinto del tiempo. La eternidad no conoce ningún cambio, mientras el tiempo esencialmente es cambio y sólo cambio (*De civ. Dei*, XI, 6; *De Trin*. IV, 18, 24; *cf*. Plotino, *Enn*. III, 7, 3: ἀδιαστάτως). El ser eterno se posee a sí mismo todo de una vez para siempre; el ser temporal, en cambio, está como partido, se rehace siempre, deviene. La relación de la creación temporal con la eternidad es para nosotros un misterio. Pero también el mismo tiempo es un enigma. No lo podemos vivir y experimentar sino en el instante actual. Pero el instante no tiene, propiamente, duración, *praesens autem nullum habet spatium*, afirma Agustín de modo muy parecido a Klages. Si se extendiera en cierto espacio de tiempo, sería divisible. Habría que recorrerlo, se daría allí un pasado y un futuro, y el instante ya no sería un instante enteramente actual, puro presente (*Conf*. XI, 15).

Tiempo y hombre. Pero ¿por qué tenemos conciencia del tiempo como de algo extenso? ¿Es acaso el alma la que con su memoria y con su previsión se extiende? Así debe ser, piensa Agustín, y cuando define luego la percepción del tiempo como una espiritual distensión de sí mismo (*distentio ipsius animi*) y declara que el espíritu mismo es el que mide el tiempo (XI, 26), se acerca otra vez a un concepto moderno, esta vez a la forma intuitiva del tiempo de Kant.

Forma. Pero el factor más importante del proceso mundano es la forma. La forma no sólo ocupa el punto central de la teoría agustiniana del conocimiento, sino también el punto central de su metafísica.

Primado de la idea. «Se dan ideas, que son formas permanentes, esenciales, inmutables de las cosas; a su vez ellas no han sido formadas, sino que permanecen idénticas eternamente y están en la mente de Dios. Y mientras ellas no nacen ni perecen, todo lo que tiene comienzo y fin y realmente nace y muere es configurado según ellas» (*De div. quaest. 83, qu*. 46, 2). Todo lo creado, también la materia, necesita de la forma. Hemos de concebir la materia ciertamente como algo carente de forma, pero la materia jamás existe sin forma. Que las especies y los géneros del ser creado son formas es cosa clara. Pero Agustín parece inclinarse a pensar que también lo individual, y en todo caso todo individuo humano, descansa sobre una *praeconceptio divina*. Y habría también que admitir, cree Agustín, «ideas» para determinados grupos humanos en el espacio y en el tiempo, y no solamente para la especie general hombre. Estos grupos se relacionarían con sus componentes como el todo con las partes y su conocimiento presupondría el conocimiento de los individuos. Agustín no admite con tanta seguridad como Plotino (*Enn*. V, 7, 1) la existencia de ideas para cada individuo humano; opina más bien que es difícil responder a la pregunta de si en la verdad eterna, es decir, en el Verbo, hay también ideas de los individuos. Acaso baste ceñirse a las ideas de grupos; pero habrá que admitir que estas ideas colectivas se refieren a individuos (Ep. 14; Migne, PL 4, 33, 80).

Creación simultánea. La información de la materia se dio de una sola vez en la creación, cuando se podía considerar la materia aún fuera del tiempo (creación simultánea), porque un antes y después sólo tiene sentido con el tiempo surgido con la misma creación. Así, Agustín entiende el relato bíblico de la creación en seis días en un sentido figurado. Hay, no obstante, en la realización de la forma alguna diferencia, pues algunas cosas, como el día, el firmamento, la tierra, el mar, el aire, el fuego y el alma humana, fueron hechas en un instante en su forma definitiva, mientras que otras, como, por ejemplo, los animales y el cuerpo del hombre, aparecieron gradualmente en el término de una evolución.

Las razones seminales. Las formas son ahora, pues, razones seminales (*rationes seminales o causales*), que sólo con el tiempo van teniendo su connatural desarrollo. Agustín toma de los estoicos el concepto de λόγοι σπερματικοί e introduce con ello la idea de la evolución en el proceso cósmico. Pero no es el moderno concepto de evolución que habla de una evolución casual de las especies, sino el concepto antiguo que deriva la evolución de la misma naturaleza esencial de las especies. Pasando por los estoicos y Aristóteles este concepto de evolución se remonta hasta la dialéctica platónica, y revive aún en la Edad Moderna en la dialéctica de Hegel. Lo que quiere valorar Agustín en el proceso cósmico es la forma y su fuerza. Con ello enaltece a la par el valor de la sabiduría y de la omnipotencia divinas. Espacio y tiempo no hacen sino acoger en su seno y alimentar lo que Dios ha creado con la palabra de su espíritu. Vienen a ser, como en Platón, no más que la nodriza y el lugar del devenir. Él sólo es el padre, y de Él viene el ser y la vida.

Bibliografía

R. ARTEAGA NATIVIDAD, *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis*, Marcilla, Monografías de la revista Mayéutica, 1993; A. FERNÁNDEZ, «La evolución cosmológica y biológica según san Agustín», en *Religión y Cultura* 15, 1931, págs. 215-237; K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das elfte Buch der Confessiones*, Frankfurt, Klostermann, 1993; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St-Augustin*, París, Vrin, [3]1959; M. MCKEOUGH, «The Meaning of the rationes seminales in St. Augustine», en *Studies: An Irish Quarterly Review* 16 (63), 1927, págs. 538-539; E. P. MEIJERNING, *Augustinus über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, Brill, 1979; J. A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustin im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Viena, Herder, 1956; J. PEGUEROLES, «El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de San Agustín», en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 28 (110), 1972, págs. 165-192; A. PÉREZ DELABORDAS, «El mundo como creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de san Agustín en el "De Genesi ad litteram"», en *La Ciudad de Dios* 307, 1994, págs. 365-417; J. F. VÉRICAT NÚÑEZ, «La idea de creación según san Agustín», en *Augustinus* 15, 1970, págs. 19-34, 151-168, 281-305, 385-400.

D. El alma

Una de las principales características de Agustín es su interés por el alma. «A Dios y al alma quiero yo conocer. ¿Nada más? Nada más» (*Solil.* I, 2, 7). El modo como trata el tema del alma, su mirada interior, su arte de describir y de distinguir los varios sentimientos del alma y su vivencial penetración de ese mundo interior revelan en Agustín un espíritu de extraordinarias dotes psicológicas. De sus *Confesiones* puede decirse con plena objetividad lo que no se puede decir de muchos tratados modernos de psicología, que encierran un perfecto conocimiento del hombre. No se queda en meros psicologismos; por encima de todo análisis descriptivo flota siempre el interés por los grandes problemas filosóficos allí implicados, tales como las relaciones entre alma y cuerpo, la naturaleza misma del alma, su origen, y la duración de su existencia.

Alma y cuerpo

El hombre como alma. También para Agustín el hombre constituye una unidad, como ya, antes de él, la patrística destacó constantemente. Pero el hombre no es una nueva sustancia resultante de la fusión de dos sustancias, tal como lo enseñará después la escolástica medieval, usando terminología aristotélica (*unio substantialis*); la unidad consiste más bien en que el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna. «El alma es cierta sustancia dotada de razón que está allí para dominar y regir al cuerpo» (*De quant. anim*. XIII, 22). El hombre es, por consiguiente, hablando con propiedad, sólo el alma; el cuerpo no es un constitutivo esencial de igual rango; «el hombre es un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno para su uso» (*De mor. eccles*. XXVII, 52). Cuando Agustín mira al alma no aposentada en una determinada parte del cuerpo, sino en todo él, como cierta «tensión vital» (*intensio vitalis*), hay que ver en ello un dejo de la terminología estoica (τόνος). Aunque es preciso reconocer que el platonismo general de los Padres es fundamental en su psicología. Agustín rechaza, como ya otros antes de él, el toque pesimista que se observaba aún en Orígenes —el alma vive en el cuerpo como en una prisión—, pero el considerar al hombre esencialmente como alma, concepción elaborada en este periodo, se mantiene, persiste firme en él y pasa a ser, por medio de Agustín, patrimonio común del cristiano en su posición frente al hombre en general.

El cuerpo en el cristianismo. Como ha hecho notar Georg von Hertling, esta concepción queda dominando en la realidad, aun cuando se vista después, en la escolástica del siglo XIII, con terminología aristotélica, y de acuerdo con ella se exprese la unión del alma y el cuerpo de manera que el cuerpo aparezca como un constitutivo esencial, en un mismo nivel con el alma. Relacionado con esta circunstancia está el hecho de que el pensamiento cristiano, que desarrolló una amplia teoría de los valores (doctrina sobre la virtud), no emprendió por lo común una temática igualmente detallada de los valores y bienes de lo corpóreo y de lo material, no la emprendió con el

mismo interés que, por ejemplo, el materialismo histórico en el plano sociológico, o que el moderno culto del cuerpo en su valoración del deporte, del eros y el sexo en la vida individual. ¿No será en el fondo muy similar a esta concepción cristiana del cuerpo el pensamiento del mismo Aristóteles? A la luz de las aportaciones de W. Jaeger en su libro sobre Aristóteles no podemos hoy considerar la antítesis platonismo-aristotelismo en este punto como una antítesis radical y exclusiva.

Sustancialidad

Dado el puesto relevante que Agustín atribuye al alma, será naturalmente para él del mayor interés el demostrar que efectivamente el alma es una sustancia. Vimos ya que en este punto la filosofía cristiana se sitúa respecto de la filosofía griega en una nueva posición (pág. 294). Una vez más esta concepción de la sustancialidad del alma se convierte por mediación de Agustín en uno de los puntales de la psicología posterior. La funda en una conciencia del yo que tiene tres momentos: realidad del yo, su independencia y su duración.

Realidad del «yo». La conciencia del yo no tiene como contenido algo de fantasía, sino auténtica realidad, una realidad que es el dato inmediato de la conciencia, como en el *si enim fallor, sum*.

Independencia. La independencia del yo se colige de la comparación del yo con sus actos. El yo es algo distinto de sus actos. Posee esos actos, no es esos actos mismos ni su suma; se sitúa, pues, sobre sus actos como un principio que los rige y en el que aquéllos tienen lugar. «Estas tres cosas, a saber, memoria, pensamiento y amor, me pertenecen, no se pertenecen a sí; lo que hacen no lo hacen por sí, sino por mí; mejor, yo soy el que obro por ellos […] En resumen, yo soy el que por la memoria recuerda, yo soy el que por el pensamiento piensa, yo soy el que por el amor ama. Es decir, yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que poseo a los tres» (*De Trin*. XV, 22).

Duración. Pero justamente este yo que se distingue de sus actos, permanece a través de todos sus actos como algo igual e idéntico a sí mismo. En los capítulos sobre la memoria (*Conf*. X, 8, 12s), en los que con penetrante mirada psicológica Agustín describe la polifacética corriente de la conciencia, pone de relieve la duración continua del yo dentro de la varia movilidad de los contenidos de conciencia. Con ello ha asegurado la

sustancialidad del alma; pues a eso llamamos sustancia, a un ser independiente, permanente, real.

Inmaterialidad

El arte fenomenológico de observación y descripción desplegado en la investigación del alma lleva igualmente a Agustín a deducir la inmaterialidad de ella. Todos nuestros actos anímicos carecen de extensión espacial. Pero todo lo corpóreo tiene altura, anchura y profundidad. Consiguientemente, el alma tiene que ser incorpórea.

Inmortalidad

Pero semejante alma debe justamente ser inmortal. Lo principal de este argumento se desarrolla en el libro II de los *Soliloquios* y en el pequeño escrito *De immortalitate animae*. El pensamiento fundamental que preside estos razonamientos es el siguiente. Puesto que la verdad es inmutable y eterna y el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad, el espíritu humano tiene que ser también eterno.

Verdad eterna. El nervio de la prueba está en la inseparable afinidad del alma con la verdad. No se trata simplemente de que el alma sea portadora de la verdad o que en general se encuentren en ella verdades; no es ésa la idea central; así no lo probaría, porque también se dan y se encuentran en el alma errores. Pero el error no es lo último y puede ser descartado. También se pueden perder verdades particulares. Pero por encima de todo vaivén del buscar la verdad, está el poder mismo de buscarla y encontrarla, y esto queda siempre como algo esencialmente inmanente al espíritu. En ello se anuncia algo absoluto e intemporal.

En el alma viviente. El alma, que con sus actos se sitúa en el tiempo, penetra a través de sus contenidos en un mundo intemporal, en el mundo de la verdad. Y esto corresponde esencialmente al alma viviente, no simplemente a una conciencia trascendental. Agustín no contrae la validez intemporal a los contornos vagos de una abstracción, de un absoluto aéreo. Ve claro que es el yo viviente el que tiene que recordar, pensar y amar; que en él precisamente se manifiesta una inseparable vinculación con el reino de la verdad y del valor. Dicha inseparable vinculación afecta, pues, a la sustancia del yo viviente y por ello el alma es inmortal.

Origen

Agustín siempre encontró dificultades en el problema del origen del alma. Para él ante todo es evidente que el alma no puede emanar de Dios en el sentido del panteísmo neoplatónico, porque entonces el alma tendría que ser de algún modo una parte de Dios. Corrige también a Orígenes, que quiso adaptar la doctrina de la preexistencia del viejo platonismo al pensamiento cristiano. Hay que decir que el alma es creada. Pero aquí se ofrecen a su vez varias posibilidades. O las almas proceden del alma creada de Adán (generacionismo), o cada alma es en su individualidad directamente creada (creacionismo), o las almas existen en Dios y son infundidas en los cuerpos, o existen en Dios y cada una entra a voluntad en el cuerpo que escoge (preexistencia cristiana). El creacionismo presenta serias dificultades a la teología de Agustín, pues en esa hipótesis no queda explicado con claridad el pecado original. Más acomodado a ello sería el generacionismo, pero corre el peligro de rozar con el materialismo. Aun en su último periodo, Agustín confiesa no haber alcanzado plena luz en este punto (*Retract.* I, 1, 3). Las aporías existen ya en Platón, para quien el alma tiene que ser, por una parte, algo para el cuerpo, principio de su vida sensitiva, y, por otra, algo fundamentalmente distinto de él (*cf. supra*, pág. 144); reaparecen las aporías en Aristóteles y en el Peripato (*cf. supra*, págs. 231, 307s) y se agudizan aún más al acentuarse la sustancialidad del alma en el pensamiento cristiano.

Bibliografía

C. COUTURIER, «La structure métaphysique de l'homme d'après s. Augustin», en *Augustinus Magister*, vol. I, París, Études augustiniennes, 1954, págs. 543-550; M. del C. DOLBY MÚGICA, *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*, Pamplona, EUNSA, 1993; R. FLÓREZ, «Muerte e inmortalidad en san Agustín», en *La Ciudad de Dios* 174, 1961, págs. 449-482; M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Colonia, Bachem, [2]1929; P. HODOT, «L'image de la trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin», en *Studia Patristica* 6, 1962, págs. 409-442; W. KERSTING, «"Noli foras ire, in te ipsum redi". Augustinus über die Seele», en G. JÜTTEMANN, M. SONNTAG y CH. WULF (eds.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 2005, págs. 59-74; J. OROZRETA, «El conocimiento de Dios y del alma en torno a los "Soliloquios" de san Agustín», en G. REALE (ed.), *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum et Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Palermo, Augustinus, 1987, págs. 151-178; F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agustiniano*, Buenos Aires, Gladius, 2001; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Agutinus*, Münster, Aschendorff, 1927; R. SCHWARZ, «Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus», en *Philosophisches Jahrbuch* 63, 1955, págs. 232-260.

E. El bien

Principio de la moralidad

Las*rationes aeternae* en la mente de Dios son para Agustín los fundamentos del conocer y del ser. Son también, como en seguida se mostrará, los fundamentos de la moralidad.

Ley eterna. En este contexto se complace especialmente en denominarlas ley eterna. En rigor el concepto de ley eterna es mucho más amplio. Ley eterna significa el plan universal de Dios o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe el perturbarlo; «Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (*Contra Faust*. 22, 27). O como se dice en el *De lib. arb*. (I, 6, 15): «la noción de la ley eterna, que está grabada en nosotros […] es aquella con la que es justo que todo sea ordenadísimo» («aeternae legis notionem quae impressa nobis est […] ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima»). La ley eterna abarca, pues, todo el orden del ser, entendiendo el ser en su más amplio sentido, de modo que se comprendan en él como sectores parciales el ser de la naturaleza o mundo corpóreo (*lex naturalis*), el ser ideal de la validez lógica (*lex rationis*), y el ser de las prescripciones morales (*lex voluntatis*, *ordo amoris*). Pero en Agustín la ley moral es designada con preferencia como *lex aeterna*, tomando un poco el todo por la parte, y considerando la ley eterna como el principio último y más general del valor y la norma morales. Y también se sirve para ello del término *lex naturalis*, entendiendo aquí la naturaleza en el sentido antiguo, como el orden total del ser en su conjunto; así, por ejemplo, en la frase: «Hemos de vivir recta y justamente sobre la base de la ley eterna, por medio de la cual es conservado el orden de la naturaleza» (*Contra Faust*., 22, 27). Es terminología netamente estoica, tal como la halló Agustín en Cicerón. Detrás hay que ver aún a Aristóteles, a Platón y la ley del cosmos de Heráclito. En todo caso en Agustín la ley eterna, tomada como orden ideal total, queda erigida en principio de la moralidad. Y como atendiendo a su contenido coincide con la esencia de Dios, más exactamente con la divina

sabiduría (como *ratio*), Agustín puede decir también que Dios es el último principio del bien moral. Todo lo bueno es bueno por Él, como todo lo verdadero es sólo verdadero por Él y todo lo que tiene en realidad tiene su ser sólo por Él. Es el *bonum omnis boni* en el sentido de la μέθεξις platónica.

Voluntad de Dios. Agustín, no obstante, va a completar el antiguo principio de la moralidad, que fue siempre considerado como un orden de razón, y en ello veremos otra vez un específico influjo de su religiosidad cristiana. Junto a la sabiduría de Dios se admitirá también como principio la voluntad divina. Es la voluntad de Dios la que fija el decálogo. Para su recta inteligencia habrá que advertir que esta voluntad de Dios no es voluntad de capricho, sino que realmente coincide con la divina sabiduría —*divina sapientia vel voluntas Dei*, se dice en la mencionada definición—, y con la esencia misma de Dios, que ni puede mudarse ni es para nosotros como un extraño poder que nos hace violencia, pues nuestro propio ser tiene su origen justamente en Él y por Él. Esto lo olvidarán Ockham y Kant, y el olvido los llevará a entender mal la moral teónoma. Este aspecto de la voluntad en la prescripción del deber ético es fundamental para la construcción de la moral religiosa y especialmente para la metafísica del deber.

Libertad

¿Se dará aún libertad en el hombre, una auténtica libertad? ¿Aun contando con que nuestro curso vital está «categorialmente determinado» desde toda la eternidad por las ideas existentes en la mente de Dios? Agustín no ve en ello ningún peligro para la libertad, pues la ley eterna implica un orden de determinación causal física sólo en la naturaleza irracional. Al revés, en el reino del ser espiritual, aquella ley se traduce en una prescripción de deber ideal que presupone justamente la libertad para tener algún sentido.

La acción moral

Primado de la voluntad. Más expresamente de lo que lo hizo la Antigüedad, Agustín pone de relieve la esencial significación de la voluntad en la conducta concreta y en la vida moral del hombre. No habla ya el lenguaje del intelectualismo, que se habló todavía en la Estoa, si bien allí se subrayó ya el significado de la voluntad. Agustín tiene ya a Plotino detrás de sí. Para Plotino el hombre es el alma (*Enn*. IV, 7, 1, 20-25). Pero el alma se orienta a lo inteligible; y no sólo lo piensa; también, y esto es lo nuevo de Plotino, lo quiere. En la persona de Agustín esto segundo está más hondamente grabado y convertido en motivo existencial. Lo ético es para él voluntad, o, como él gusta de decir, amor. La voluntad es todo el hombre. «La voluntad está siempre presente; aun los movimientos del alma no son otra cosa que voluntad» («voluntas est quippe in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt», *De civ. Dei*, XIV, 6). Si bien esto se dice primariamente de los afectos humanos, como la alegría y el temor, puede aplicarse a toda la concepción agustiniana del hombre moral, que de hecho es voluntad, amor. En Agustín la acción moral no se reduce a un silogismo, como querría una determinada teoría, sino que se produce como función de un estrato profundo del corazón humano, que se llama voluntad y amor. De tal manera ve Agustín el alma de la moral en el amor que llega a proponer aquella atrevida fórmula: *Dilige et quod vis fac*. Se ha hablado, no sin razón, de un primado de la voluntad en Agustín y no por casualidad el arte se ha complacido en representarlo como el santo de corazón inflamado.

Lógica del corazón. Pero no hay que ver en esto tampoco un voluntarismo individualista del capricho o del poder, ni en general un puro emocionalismo. Según Agustín el corazón tiene también su ley (*De civ. Dei*, XV, 22; *Epist*. 140, 2, 4; *De doctr. christ*. I, 27, 28). En la voluntad del hombre están inscritas con trazos imborrables las leyes del bien.

Lugar natural. El corazón gravita hacia el valor como el cuerpo hacia su lugar natural. Agustín alude a los antiguos conceptos físicos y escribe del corazón humano: «mi fuerza de gravedad es mi amor; ella me atrae cuando algo me atrae; tus excelencias nos inflaman y nos arrastran; somos encendidos y se explaya nuestro ser» (*Conf*. XIII, 9, 10; *Enarr. in Ps*. 29, 2, 10). Pero no está todo en amar y querer, sin más. Todo el punto está en la orientación que actúa secretamente en todo, en el recto amar y en el recto querer. «Ama, pero fíjate bien qué es lo que merece amarse» (*Enarr. in Ps*. 31, 2, 5). Todo tiende en efecto a su lugar natural, el fuego hacia arriba, la piedra hacia abajo, llevada siempre de su interno peso, y «mientras este orden natural no se restablece, todo está en inquietud; ponlo en su recto orden, y todo estará en sosiego» (*Conf*. XIII, 9, 10). Así hay que entender el conocido dicho agustiniano: «Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te». Dios es el primer amor del que todo otro amor vive.

A priori del valor. Hay en Agustín, como se ve, una respuesta apriórica al valor. «Así como nuestro espíritu, antes de que alcancemos la felicidad, tiene ya en sí impresa una noción de ella, de modo que sabemos ya de ella y con fe y sin dudar decimos que queremos ser felices, así también, aun antes de alcanzar la sabiduría, tenemos ya impresa en nuestro espíritu su noción, por la cual, cada uno de nosotros, a la pregunta de si quiere ser sabio, responde que sí, sin sombra de duda» (*De lib. arb*. II, 9, 26). Con ello Agustín se ha anticipado también a una serie de conceptos modernos. Podrían alinearse con él Pascal con su lógica del corazón, Brentano con su concepto del recto amor y Scheler con su *a priori* del valor. En el trasfondo está de nuevo el platonismo con su ἔρος, del cual también se dice en el *Banquete* que acucia al hombre y no le deja tener paz hasta que, desprendido de lo extraño, ἀλλότριον, retorna a lo bueno en sí como a lo familiar y propio (οἰκεῖον), y en ello ya descansa feliz; idea que recurre en la οἰκείωσις estoica, bien que con un tono naturalístico. En esta relación con el ἔρος y el οἰκεῖον platónicos se patentiza asimismo que el amor agustiniano no se entiende de un modo puramente irracional.

Caritas y sapientia. Como el *Banquete* es paralelo al *Fedón*, y el ἔρος paralelo a la φρόνησις, así también en Agustín la *caritas* constituye el paralelo de la *sapientia*. Son dos caminos hacia el mismo fin. Lo decisivo es aquel supremo fin, lo bueno en sí y su orden objetivo. Esto se nos manifiesta ya por una vía racional, ya por una vía emocional. El hombre antiguo todavía no siente la necesidad de plantear un dilema. Aún puede muy bien mirar lo distinto como dos lados distintos de un todo unitario. Y tal ocurre en Agustín; en él, el amor no se da sin elementos cognoscitivos, ni la razón sin rasgos emocionales. «El que alcanza a conocer la verdad, conoce la luz inmutable, y el que conoce esta luz conoce la eternidad. Así pues, el amor conoce esta luz». «O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas» (*Conf.* VII, 10, 16).

Felicidad

Plenitud del amor. Si el amor es el alma de la vida ética, se revela ya con ello cuál ha de ser su fin y coronamiento. Agustín lo pone en la felicidad. Toda la doctrina en torno a la eudemonía de los antiguos, de Platón, de Aristóteles, de la Estoa, de Cicerón, de Filón y Plotino, lo tiene ante los ojos y sabe sacar partido de todo. Pero en él se perfila una nueva línea típica que será guiada por su concepción de la moralidad como voluntad y amor. Si nuestra vida es amor y anhelo —*vita nostra dilectio est*—, su plenitud y acabamiento será un estado de reposo y un goce de la felicidad. La meta de la felicidad no es ya el pensamiento del pensamiento (Aristóteles), sino la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin.

Uti-frui. Para esto Agustín echa mano del concepto de goce (*frui*). Pero no se contenta con asentar la primacía del amor sobre el intelecto; juntamente afirma la absoluta valiosidad de este estado. Como Aristóteles, vio en la eudemonía un específico valor absoluto al que los demás bienes se subordinan, así opone ahora Agustín al *frui* (gozar) el *uti* (usar), y ve en lo último valores relativos que apuntan siempre a valores más altos y en los que, por tanto, no cabe encontrar el reposo de un definitivo fin. Todo lo terreno queda comprendido en tales valores, ya que no puede constituirse en algo absoluto y suficiente en sí. Y por aquí deducimos claramente el carácter objetivo de este especial eudemonismo. Estrictamente tomado, no se lo habría de denominar eudemonismo. Pues el bien no está allí en modo alguno en función del apetito o de la inclinación, sino al revés, toda inclinación y tendencia ha de gravitar hacia el bien; *inde beatus unde bonus*. Sólo una apetición guiada por el bien lleva a la felicidad. Toda *felicidad*, en cambio, buscada sólo a impulsos de una inclinación subjetiva, es más una desdicha que un gozo, más *desolatio* que *consolatio* (*Epist*. 130, 2); o, para citar otra vez las *Confesiones* (XIII, 9): «minus ordinata inquieta sunt, ordinantur et quiescunt».

Se ha tergiversado muchas veces burdamente la doctrina cristiana de la felicidad y, consiguientemente, su ética, como si fuera una moral del goce subjetivo. En realidad, es una ética tan normativa como la ética de Kant. Lo que sí evita es todo rigorismo, no cayendo en el defecto de hacer absolutos rasgos parciales de la moral, sino orientando convergentemente todos sus elementos al conjunto total complejo y armónico. Agustín, que conserva vivo todo el ideal antiguo del νόμος y la teoría de los bienes construida sobre aquél, pero para quien nada humano es extraño, ha conferido a la moral esta posición de equilibrio.

Paz. Desde ella entenderemos una idea favorita de Agustín, a la que constantemente vuelve, la idea de la paz. La paz es el supremo objetivo de la Ciudad de Dios y no menos el fin de cada vida particular. Cuando el hombre ha llegado a domeñar sus deseos impulsivos y apetitos y ha alcanzado la verdadera vida, el verdadero bien, entonces se cumple lo que el Señor le ha prometido: paz sobre paz (*Epist*. 130, 2). Detrás de este ideal no se encubre ciertamente un perezoso quietismo, al que hubiera que contraponer el extremo opuesto de una actividad fáustica en conatos de progreso; el concepto de paz agustiniano expresa la plenitud de aquella teleología ética objetiva, para la que todo vivir y afanarse va tras un fin, que es a la par consumación y felicidad, parecidamente a como lo ha expresado Goethe: «Y todo esfuerzo, todo afán es descanso eterno en Dios, el Señor».

Bibliografía

H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2009; W. S. BABCOCK (ed.), *The ethics of St. Augustine*, Atlanta, Scholars Press, 1991; W. BEIERWALTES, *Regio beatitudinis. Zu Augustinus' Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg, Winter, 1981; P. A. BENÍTEZ, «La libertad moral según san Agustín», en *Revista de filosofía* 35 (106), 2003, págs. 93-118; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París, Études Augustiniennes, 1962; J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Friburgo, Herder, [2]1929; J. PEGUEROLES, «El orden del amor en san Agustín», en *Augustinus* 22, 1977, págs. 221-228; *id.*, "Moral del deber y moral del deseo en san Agustín", en *Espíritu* 27, 1978, págs. 129-140; L. F. PIZZOLATO, "Il 'De beata vita' o la possibile felicità nel tempo", en G. REALE(ed.), *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo, Augustinus, 1987, págs. 31-112; B. ROLLAND-GOSSELIN, *La morale de St. Augustin*, París, 1925; J. STELZENBERGER, *"Conscientia" bei Augustinus: Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Paderborn, Schöningh, 1959; R. B. SWITALSKI, *Plotinus and the ethics of St. Augustine*, Nueva York, Polish Inst. of Arts and Sciences in America, 1946.

F. La ciudad de Dios

En su filosofía social y en su filosofía de la historia Agustín ha descendido a aplicar sus ideas del valor y de la felicidad al terreno de la vida práctica. Ello constituye el fondo filosófico de su *Ciudad de Dios*.

Origen del Estado

Es evidente también para Agustín el carácter natural de la sociedad civil; conoce admirablemente la psicología de las masas y en su definición del pueblo tiene en cuenta los factores arbitrarios que actúan en todo desenvolvimiento social. «El pueblo es la masa de seres racionales que se reúne a impulsos de una unidad concorde en la voluntaria prosecución de sus fines» (*De civ. Dei*, XIX, 24). Pero también aquí se pronuncia contra una voluntad de capricho o de fuerza subjetiva y edifica su filosofía social e histórica sobre la idea del orden. El Estado de fuerza que ha dicho adiós a la justicia no se distingue de una banda de ladrones (*De civ. Dei*, IV, 4). Hombres y Estados son para Agustín voluntad, pero les incumbe ser voluntad ordenada y sujeta a norma.

Ciudad de Dios y ciudad del mundo

Agustín hace extensivo este pensamiento a todo el ámbito de la historia del mundo. Su concepción social se resume en los dos esquemas intuitivos de «ciudad de Dios» y «ciudad del mundo». Esta contraposición no responde precisamente a las dos realidades sociales de la Iglesia y los Estados civiles, sino que expresa más bien las dos comunidades espirituales según la ley de Dios o contra ella, comunidad del orden o del caos, del ideal o del instinto. Lo mismo Iglesia que Estado pueden alinearse tanto en un campo como en otro. La ciudad del mundo (*civitas terrena*) puede quizás estar edificada sobre un orden humano, puede incluso presentar el aspecto de una magnífica organización; puede ser capaz de grandes realizaciones, pero mientras su esencia entera esté volcada en los bienes de esta tierra, de los cuales ansía gozar (*frui*) en vez de usar (*uti*) para un más alto fin, más allá de las apetencias puramente humanas, para un fin que está en Dios, pertenecerá aún a esta tierra; en el fondo no será más que desorden —*cupiditas naturalis*, dirá luego Thomas Hobbes— y sus valores serán en realidad pura ilusión. La ciudad de Dios, en cambio, consta de hombres que entran en el eterno orden de Dios. No se sumergen en las cosas exteriores para gozarlas o gozarse en ellas, sino que viven, en Dios y de Dios, un orden ideal, y en el seno de él los hombres y el mundo se instalan en la paz y en el sabático reposo de Dios.

Sentido de la historia del mundo

Es el sentido de la historia del mundo el que estas dos ciudades se contrapongan y luchen entre sí. Agustín hace ver en brillantes exposiciones, con ejemplos del Antiguo Testamento y de la historia griega y romana en la mano, cómo las fuerzas del bien han de luchar siempre contra las fuerzas del mal. Hace de ello una crítica penetrante que no se deja alucinar por la apariencia externa de muchas obras de la cultura antigua, sino que sabe presentarlas muchas veces como espléndidos vicios. En todo caso, y ésta es la tesis agustiniana, en cualquier forma que transcurran a lo largo de la historia las varias incidencias y escaramuzas entre las dos ciudades opuestas, la luz y las sombras, en definitiva la *societas terrena* o del diablo perecerá, y saldrá vencedora la *civitas Dei*. «Pues el bien es inmortal y la victoria ha de ser de Dios».

Bibliografía

H. X. ARQUILLIÈRE, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, trad. de I. Massot Puey, Granada-Valencia, Universidad de Granada-Universitat de València, 2005; R. BITTNER, «Augustine's Philosophy of History», en G. B. MATTHEWS (ed.) *The Augustinian tradition*, Berkeley, University of California Press, 1999, págs. 345-360; G. COMBÈS, *La doctrine politique de Saint Augustin*, París, Plon, 1927; H. EIBL, *Augustins. Vom Göterreich zum Gottesstaat*, Olten-Friburgo, O. Walter AG., 1951; E. FORTIN, «The political thought of St. Augustine», enL. STRAUSS y J. CROPSEY, *History of political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, [3]1987, págs. 176-205; É. GILSON, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, trad. de A. García Sánchez, Madrid, Rialp, 1965; J. C. GUY, *Unité et structure logique de la cité de Dieu*, París, Études Augustíniennes, 1961; J. PEGUEROLES, «Sentido de la historia según san Agustín», en *Augustinus* 16, 1971, págs. 239-261; *La Ciudad de Dios*, n.º extr. en el XVI centenario del nacimiento de san Agustín (1954), *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, 2 vols.; E. A. SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustinus*, Heidelberg, Winter, 1985; H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu De civ. Dei*, Leipzig, Hinrichs, 1911 (reimpr. Leipzig, Zentral-Antiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1967); A. TRUYOL YSERRA, *El derecho y el Estado en san Agustín*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.

Boecio

El último romano

Debido a su influjo en la Edad Media, Boecio sigue inmediatamente a san Agustín.

Vida y obras

Manlio Severino Boecio, de la antigua familia romana de los Anicios, nació en el 480. Ocupó altas magistraturas bajo el rey ostrogodo Teodorico; fue cónsul y *magister palatii*. El rey, dando crédito a ciertas intrigas políticas, tras largo cautiverio en Pavía, lo hizo decapitar (524).

Boecio concibió el plan de verter al latín los escritos de Platón y Aristóteles y al mismo tiempo demostrar que ambos filósofos concuerdan en lo esencial. Pero sólo poseemos de él una traducción de las *Categorías* y del *Peri hermeneias*. Las traducciones de los *Analíticos*, de los *Tópicos* y de los *Elencos sofísticos*, que figuran en sus ediciones, son ciertamente espurias. Su atribución a Jacobo de Venecia ha sido puesta en entredicho recientemente con sólidos fundamentos. Compuso también comentarios a las obras por él traducidas; igualmente tradujo y comentó la *Isagoge* de Porfirio y escribió otro comentario a la traducción de esta misma obra hecha por Mario Victorino. A esto hay que añadir una serie de pequeños escritos lógicos, en particular sobre el silogismo, incluso sobre el silogismo hipotético, lo que muestra que Boecio estaba también familiarizado con la filosofía estoica; además, escritos de música y aritmética. Son espurios el *Liber de definitione* (de Mario Victorino); el *De unitate* (de Domingo Gundisalvo); el *De disciplina scholarium* (anónimo del siglo XII); el *De quadratura circuli*. Su obra más conocida es la que compuso en la prisión, *De consolatione philosophiae*, en cinco libros, extensa obra de teodicea, en la que se tocan palpitantes problemas en torno al mundo, a Dios, a la felicidad, a la providencia, al destino, a la libertad y, sobre todo, el tema del mal en el mundo, en conexión con la justicia de Dios. Poseemos también obras teológicas de Boecio. Demostrado que son genuinas, queda resuelta definitivamente la vieja cuestión de si Boecio fue pagano o cristiano.

Obras y bibliografía

MIGNE, PL 63 y 64, París, Garnier, 1891; *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, 2 vols., ed. por C. Meiser, Leipzig, Teubner, 1877-1880; S. BRANDT, *A. M. S. Boethii in Isagogen Porphyrii commenta*, Viena-Leipzig, F. Tempsky-G. Freytag, 1906 (reimpr. facsímil, Nueva York, Johnson reprint corporation, 1966) = Corp. Script. Eccl. Lat. vol. 48; *Boethii Philosophiae consolationis libri quinque*, ed. por G. Weinberger de acuerdo con la ed. de R. Peiper y G. Schepss, Viena, Tempsky, 1934 = Corp. Script. Eccl. Lat. vol. 67; *A. M. S. Boethius. Philosophiae consolationis libri quinque*, ed. por K. Büchner, Heidelberg, Winter, [2]1960; *A. M. S. Boethii Philosophiae consolatio*, ed. por L. Bieler, Turnhout, Brepols, 1957Corp. Christianorum, Ser. lat. vol. 94; *La consolación de la filosofía*, ed. por L. Pérez Gómez, Madrid, Akal, 1997 (biblio. págs. 82-92); *La consolación de la filosofía*, introd., trad. y notas de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 1999.

M. VONALBRECHT, *Historia de la literatura romana: desde Andrónico hasta Boecio*, vol. 2, trad. de D. Estefanía y A. Pociña Pérez, Barcelona, Herder, 1999, págs. 1713s; H. J. BROSCH, *Der Seinsbegriff des Boethius*, Innsbruck, Rauch, 1931; D. BRIESENMEISTER, «The “Consolatio Philosophiae” of Boethius in Medieval Spain», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 1990, págs. 61-70; M. CAPPUYNS, «Boèce», en *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 9, 1937, col. 348-380; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, París, Boccard, [2]1948; *id.*, *La consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, París, Études Augustiennes, 1967; M. FUHRMANN y J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius «De consolatione philosophica»*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1978; M. FUHRMANN y J. GRUBER(eds.), *Boethius*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984; M. GIBSON, *Boethius, his life, thought and influence*, Oxford, Blackwell, 1981; N. H. KAYLOR, *The medieval

Consolation of philosophy. An annoted bibliography, Nueva York, Garland, 1992; M. LLUCH-BAIXAULI, «Bibliografía conmemorativa de Manlio Severino Boecio», en *Scripta Theologica* 21, 1989, págs. 213-225.

Boecio y la Edad Media

Boecio ha legado a la Edad Media una cantidad considerable de ideas y problemas. Se había impuesto la tarea de hacer familiares a su época las obras de Platón y Aristóteles, sin dejar tampoco a un lado la Estoa.

Lo aristotélico. Pero sobre todo su mérito histórico está en haber transmitido a la escolástica una porción de conceptos y términos fundamentales de la lógica y la metafísica aristotélicas; tales como *actus* (ἐνέργεια), *potentia* (δύναμις), *species* (εἶδος, ἰδέα), *principium* (ἀρχή), *universale* (καθόλον), *accidens* (συμβεβηκός), *contingens* (ἐνδεχόμενον), *subiectum* (ὑποκείμενον), etcétera. Boecio es casi la única fuente del aristotelismo medieval antes del siglo XIII. Singularmente es hasta entonces el maestro obligado de lógica (dialéctica).

Lo platónico. Pero también se le debe la transmisión de considerable número de conceptos y teorías platónicas. Platónicos son sus conceptos de Dios, de la felicidad, de la participación y su peculiar interpretación del universal. El *De consolatione* viene a ser en muchos aspectos una reproducción del *Timeo* platónico.

Fondo estoico. También encuentra cauce en él, camino de la escolástica, buena cantidad de material estoico, como son el concepto de naturaleza, de ley natural, de serie causal; la problemática estoica sobre el destino y la providencia, y particularmente el concepto estoico de realidad, que contribuirá esencialmente a que la posteridad se acostumbre a ver en primera línea el campo propio de la realidad en el mundo externo corpóreo. El genuino concepto de realidad en Aristóteles cabría siempre interpretarlo dentro del marco de la metafísica platónica, no obstante el afectado tono de innovación frente a su maestro; recordemos que el universal y la forma son también para Aristóteles algo *natura prius*. Fue la subsiguiente interpretación naturalística de Aristóteles, aclimatada en el Peripato, y el

concepto estoico de realidad lo que hizo que se le entendiera de otro modo en la Edad Media y se le convirtiera en un prototipo de metafísica empírica y enemigo de la metafísica idealista (*cf. supra*, págs. 307s). Al emplear el lenguaje mismo de la Estoa, Boecio no careció tampoco de culpa. Pero sin contar las sugerencias platónicas que continuamente ofrece, el propio Boecio estaba convencido de la fundamental conciliabilidad de Aristóteles y Platón, y lleva esta convicción a sus traducciones y comentarios. Con ello, al tocar los temas del conocimiento y de la metafísica, dio ocasión a que se traslucieran de un modo a menudo inconsciente, pero real y operante, las intenciones de aquel otro Aristóteles con frecuencia desconocido de quien, desde Jaeger, sabemos que fue el primer griego que nos enseñó a mirar el mundo con los ojos de Platón. De hecho, Boecio nos resulta un espíritu polifacético, abierto a todas las direcciones. Boecio es una de las primeras autoridades para la escolástica, pero las sugerencias problemáticas que le ha legado en herencia no son menos que las vías de orientación que le ha trazado.

Bibliografía

H. M. BARRET, *Boethius: some aspects of his times and work*, Nueva York, Russell & Russell, 1966; P. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la consolation de Boèce (IX-XV siècles)*, París, Vrin, 1939; *id., La consolation de philosophie dans la tradition litteraire*, París, Études Augustiennes, 1967; M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 1, Friburgo, Herder, 1909, págs. 148-177 (Berlín, Akademie-Verlag, 1988.); *id., Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium de Trinitate"*, Friburgo, Paulus, 1948, págs. 1-13; M. LLUCH-BAIXAULI, *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*, Pamplona, EUNSA, 1990; J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, Leiden, Brill, 1989; J. MARENBON, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press, 2003; B. MAIOLI, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio*, Roma, Bulzoni, 1978; S. NASH-MARSHALL, *Participation and the good; a study in Boethian metaphysics*, Nueva York, Crossroad, 2000; L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 vols., Génova, Accademia ligure di scienze e lettere, 1974; H. R. PATCH, *The tradition of Boethius. A study of his importance in medieval culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1935.

Dios

Dios, persona. El problema de Dios es uno de los primeros y más capitales tocados por Boecio. A pesar de retener mucho del pensamiento antiguo en torno a Dios, Boecio asienta firmemente ante todo que Dios es un ser personal. Con este teísmo el pensador cristiano se distancia fundamentalmente de todo lo que en este terreno toma de Platón, Aristóteles y Plotino. La continuidad del pensamiento agustiniano es ya una gran realidad histórica, y Boecio sigue las pisadas del gran doctor de Occidente al escribir su opúsculo *De Sancta Trinitate*; con esto se revela en él el teólogo cristiano.

Dios, ser. Pero cuando se pregunta como filósofo sobre el ser de Dios, su respuesta primera es que Dios es el mismo *ser (ipsum esse)*, o Dios es forma absoluta, "la divina sustancia es forma sin materia, y por ello es uno y es lo que es; lo demás no es lo que es" (*De Trin*. II; Migne, PL 64, 1250). Esta distinción ejercerá en la Edad Media un influjo incalculable. Se la comprenderá mejor si se toma en consideración la otra nota filosófica que caracteriza la esencia divina como el *bien* absoluto.

Dios, bien. Dios es, como dice Boecio, siguiendo a Agustín (*cf. supra*, pág. 370), aquel sumo bien que contiene en sí todos los demás bienes: "Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens" (*De cons. phil.* III, 2); y como no se puede pensar en nada que sea mejor que Él, resulta que Dios es idéntico al bien: "Cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse, quis dubitet?" (*De cons. phil.* III, 10). Esto no es emanacionismo monista, contra el cual se ha pronunciado siempre Boecio (*De cons. phil.* III, 12); es más bien el platonismo que encontramos ya en Agustín y que encontraremos todavía en el argumento ontológico de san Anselmo de Canterbury. Como en Platón lo bueno en sí es al mismo tiempo plenitud y fuente del ser, de modo que todo puede dialécticamente ser deducido de él, así está ahora todo contenido en Dios; como en Platón la

idea es ya realidad, también en Boecio con la idea de Dios está ya dada su realidad. Por ello justamente Dios es el ser, mientras todo lo demás no es lo que es, es decir, debe ser deducido, fundado, y sólo así recibe el ser, no es el ser. Dios, en cambio, lo es ya desde siempre, por sí, y así es el fundamento y es el ser. En Plotino (*Enn*. I, 7, 1, 9-10 Bréhier) se decía: lo mejor de todo ser es lo bueno, todo lo demás solo tiene bondad, y esto por participación. Boecio dice ahora: "Dios es la forma misma (*ipsa vere forma*); no es imagen (*imago*); y esta forma es el ser mismo. De ahí deriva el ser; pues todo ser es en virtud de la forma (*quae, sc. forma, esse ipsum est, ex qua esse est; omne namque esse ex forma est*). Una estatua es lo que es por la forma […] La misma tierra (elemento) no se dice según una mole informe, sino según lo seco y duro, y esto es forma. Nada se dice ente por la materia, sino por su propia forma. La sustancia divina es forma sin materia; es por tanto uno y es lo que es; todo lo demás no es lo que es (*divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua non sunt id quod sunt*)" (*De Trin.* II). También Agustín interpreta así el ser; también lo entiende como existencia; el dicho tan filosófico del Éxodo: "Yo soy el que soy" lo interpreta expresamente en el sentido de la filosofía platónica (De *civ. Dei*, VIII, 11 y *De nat. boni*, 19). La esencia no necesita aquí de una existencia que se le añada, ni de una autocausación, para venir a la realidad. En esta ontología la forma, o la idea, es siempre ya realidad, en sentido propio en Dios, en sentido derivado también en el mundo, en cuanto que sus seres participan de la forma. Para Boecio, como para Platón, Aristóteles y Plotino, no tiene sentido hablar de un no ser de la forma. La proposición: Dios es *ipsum esse* sólo puede ser comprendida en todo su sentido desde el platonismo.

Dios, perfección. Allí no había ningún paso indebido de lo lógico a lo óntico, pues (y el platonismo se revela en ello aún más patente) lo imperfecto vive de lo perfecto, "el proceso cósmico no toma su comienzo de lo menos e imperfecto, sino de lo perfecto", de manera que "todo lo imperfecto es una mengua de lo perfecto" y manifiestamente todo lo perfecto tiene una prioridad respecto de lo imperfecto (*De cons. phil.* III, 10). No podemos, pues, ni representarnos con la mente lo imperfecto sin

presuponer como apoyo de ello lo perfecto (*ibid.*). Y como lo imperfecto es una realidad, lo será también lo perfecto en cuanto presupuesto y fundamento de aquello; más aún, será la realidad, y sólo por ella tendrá posibilidad lo imperfecto como copia (*imago*) de lo perfecto. Y por ello no tenemos aquí en rigor una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Más bien hay que decir que el nervio de toda esta argumentación por los grados de perfección está en aquella concepción platónica fundamental de que la idea de lo imperfecto tiene como presupuesto suyo y apoyo metafísico la idea de lo perfecto; habida siempre cuenta de la fundamental onticidad de la idea.

Dios, voluntad. Si Dios es el *bonum omnis boni*, podría pensarse que los seres son semejantes a Dios (Boecio habla más bien de identidad), y en consecuencia, bastaría ser un ser para ser ya bueno. Sin embargo, en el escrito de Boecio: «Quomodo substantiae, in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona», se nos dice expresamente (y hay en ello un significativo comentario al *omne ens est bonum*) que el ser, en cuanto tal, sólo es ser, como lo blanco es blanco, pero no por ello es ya bueno. Es la voluntad de Dios la que hace que el ser sea ser y también bueno. No hay, fuera de Dios, *substantialia bona*. Él es el primer ser, el primer bien y la primera bondad. Cualquier otro bien que emana de Él, tiene ser y bondad por emanar de Él y, como repite varias veces, porque Él así lo quiso («quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt»). Si prescindimos de Él, el ser es ser, lo blanco blanco, lo redondo redondo, pero no bueno. Por esto los pensadores medievales rechazarán una emanación necesaria sin una libre voluntad divina. Ya Plotino descubrió la voluntad del uno y su significación para el proceso cósmico, pero parece que fue Boecio el primero en sentir la necesidad de rechazar una interpretación panteística del neoplatonismo, y recurrió para ello a la voluntad divina.

Dios y concepto de ser. Con ello se ve claro de nuevo que el concepto de ser de la filosofía antigua importa un ser selectivo. Es un ser verdadero el que está allí implicado. Y éste es aquel ser que procede del primero, y procede tal como Él lo pensó y lo quiso; no se incluye en ello todo lo que existe en general, como si no hubiera diferencias de valor en el orden

mismo del ser. Sólo con respecto a este ser verdadero dirá Agustín: «omne quod naturaliter est, bonum est» (*De nat. boni*, 19). En ello se hace eco de la concepción de Platón (*cf. supra*, págs. 113s).

Lo universal

Tropezamos otra vez con esta actitud platónica en el problema de los universales. En su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, Boecio había hecho suya la solución de Alejandro de Afrodisia.

Objeto de la mente. Lo universal —el hombre, la virtud, el bien— en esta forma de generalidad no es ninguna realidad, sino una cosa de la mente que se funda en la realidad. Lo propiamente real y anterior en cuanto a la naturaleza, *natura prius*, es la cosa singular. De allí la mente abstrae lo universal sacando los rasgos iguales, en la persuasión de encontrar en ese conjunto de notas comunes lo esencial.

«*Natura incorporea*». A esto esencial y universal lo llama Boecio forma, imagen mental (*species intelligibilis*), naturaleza incorpórea (*natura incorporea*) y cree que en estos contenidos espirituales de la mente se encierran ideas que han tomado forma concreta en los objetos corpóreos singulares. Esto suena como si lo universal fuera otra vez un *natura prius*; pues se dice que toma una forma concreta. El pasaje *De cons. phil*. V, 4, refuerza esta sospecha. En él se declara que las formas universales no se abstraen de las cosas singulares, sino que nuestro espíritu recuerda formas aprióricas y que el conocimiento sensible no tiene otra función que despertar aquel recuerdo. Así tenemos a los universales otra vez como algo *natura prius*, para hablar con las palabras de Aristóteles.

¿Ambivalencia en Boecio? ¿Habrá adoptado Boecio una postura equívoca? Un momento antes lo veíamos ceder a la interpretación naturalística y empirista de Alejandro y le oíamos hablar el mismo lenguaje que él. En realidad hay que decir que se mantiene fiel al auténtico Aristóteles, quien en su polémica contra Platón parece muchas veces dar efectivamente la razón a Alejandro, pero en los momentos cruciales de su metafísica suele, no obstante, como hoy sabemos bien, platonizar. Análogamente, Boecio no

sólo abre para el Medievo el acceso al fecundo campo espiritual de Aristóteles, sino que al propio tiempo traza vías de posibilidad para una síntesis de la filosofía aristotélica y la platónico-agustiniana. Pero también sugiere a los espíritus más atentos a la letra que a la sustancia las inseguras interpretaciones de Alejandro, particularmente en su comentario a la *Isagoge*.

Lo individual

Porque real es para Boecio también lo individual; lo que significa, naturalmente, agua para el molino de la interpretación empirista de Aristóteles. Se revela la valoración de lo individual en algunos asertos que aquél establece en forma de programa en el tratado *Quomodo substantiae*…, por ejemplo, en la proposición II: «Diversum est esse et id quod est, ipsum enim esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma est atque consistit», o en la proposición VI: «Omne quod est participat eo quod est esse ut sit» (el id *quod est esse* es siempre forma, quizá el supremo τὸ τί ἦν εἶναι de Aristóteles, *Met*. Λ, 8; 1074a 35; es decir, la suprema forma, *cf. supra*, pág. 221), o en la proposición VIII: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est». El *quod est* o el *ipsum est* connota siempre en estas proposiciones lo concreto, el individuo, el todo existente; el *esse* o la forma (= *quo est*) significa la forma y la esencia universal. Tomás altera el sentido de estos términos, creyendo ver en el *id quod est* la esencia universal y en el *esse (quo est)* la existencia (*S. th*. I, 50, 2 ad 3 y frecuentemente), por lo que algunos tomistas han querido descubrir ya en Boecio la real distinción de esencia y existencia. Pero con toda seguridad esto no es posible. La forma boeciana es al mismo tiempo esencia y existencia, aunque necesitada de un sujeto, la materia, para realizar (en concreto) su ser, para ser este ser, *id quod est*. Boecio es un aristotélico, pero cuando suscribe la metafísica de la forma aristotélica, lo hace sólo porque en el fondo platoniza y ve en el universal un *natura prius*, igual que lo hizo Aristóteles cuando explicaba la sustancia primera partiendo de la segunda (*cf. supra*, pág. 214); como lo hará todo el que quiera hacer metafísica dentro del espíritu aristotélico y ver en la forma algo más que un mero producto de abstracción.

Providencia, *fatum*, libertad

Nos encontramos de nuevo con nuestro problema en el terreno del obrar humano. Las formas eternas determinan absolutamente todo el acontecer del mundo o «de la naturaleza», como gusta decir Boecio, siguiendo la terminología de la Estoa. Las propiedades de las cosas que determinan su peculiar actividad (*agere*) no provienen de la materia. Consiguientemente, la forma es también la que determina el lugar natural de cada cosa (*De Trin*. II; Migne, PL 64, 1250). La tierra recibe, por ejemplo, sus propiedades de sequedad y peso de la forma misma, no de la materia. De ese modo un plan eterno universal, que abarca hasta los seres particulares, domina todo el ser; es la providencia de Dios, pues las formas no son otra cosa que las ideas existentes en la mente de Dios, de las que siempre había hablado Agustín. «La providencia es aquel plan divino existente en el autor del mundo que todo lo ordena» (*De cons. phil*. IV, 6).

Y nos preguntamos otra vez como hicimos en san Agustín: ¿se da aún la libertad en el hombre si todo está así planeado y ordenado por Dios? Boecio cree encontrar aún un lugar holgado para la libertad distinguiendo dos estratos en el ser; el mundo irracional y el mundo de los seres dotados de razón. En el primero todo acaece necesariamente llevado por el determinismo categorial causal radicado en la forma; el nexo causal se limita ahora a las fronteras del mundo espacio-temporal y solo ahí se da el *fatum*, mientras en los estoicos el *fatum* o el destino abarcaba toda la amplitud del ser. Mas en el reino del espíritu y de la razón, por tanto, en el mundo del hombre, las formas eternas actúan sólo como ideales, a los que hay que seguir, pero a los que se puede contradecir. Hablando en general, y aquí apunta el neoplatonismo, a más espíritu más libertad. La libertad viene a ser, por tanto, una función de la razón, más exactamente de la razón que juzga. En efecto, el espíritu del hombre, a diferencia del animal, debido a su conocimiento del universal, ve siempre una multitud de posibilidades y puede elegir entre ellas, en un acto de juicio emitido reflexivamente por su voluntad. «La libertad no consiste en la voluntad, sino en el juicio do la

voluntad» (en *De interpret*. editio secunda, lib. III; Migne, PL 64, 493a). Mientras la libertad de elección aristotélica —*electio* la llaman los latinos— es cosa de la voluntad, Boecio concibe la libertad de la voluntad —*liberum arbitrium* la llama él— de un modo más bien intelectualístico, de otro modo que Agustín, indudablemente influido en esto por la Estoa y por Alejandro de Afrodisia. Algunas expresiones sobre el destino suenan como si las acciones del hombre estuvieran también incluidas en él, por ejemplo *De cons*. *phil*. IV, 6. Pero esto son sólo influjos del modo de decir estoico. En realidad Boecio se mantiene firmemente en la libertad humana: «manet intemerata mortalibus arbitrii libertas», proclama solemnemente al cerrar el libro *De consolatione* (V, 6).

Tiempo y eternidad

Pero ¿no será ilusoria la providencia divina si se da la libertad en el hombre? Una conducta libre no puede entrar en cálculos exactos y, por tanto, no puede preverse. Boecio enfoca este problema desde el concepto de la eternidad de Dios (*De cons. phil.* V, 6). El tiempo no le conviene a Dios como a nosotros los hombres, enseña Boecio, siguiendo en esto a san Agustín. Para nosotros, en efecto, el tiempo se extiende en la sucesión de un pasado, un presente y un futuro. El ser creado no puede concentrar en un punto toda la plenitud del ser, y tiene por ello que recorrer un camino indefinidamente largo, infinito al decir de Aristóteles; es el tiempo. Dios, en cambio, posee todo el ser en un ahora único, intemporal, simultáneo. Y en ello consiste su eternidad. «Eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida ilimitada» (*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio; ibid.*). El instante humano con su imperceptibilidad y fugacidad es sólo una débil imagen de aquel ahora intemporal, eterno, y da al hombre que lo vive lo suficiente para que se haga la ilusión de que vive. Habrá, pues, que distinguir cuidadosamente entre auténtica eternidad, sin tiempo (*aeternum*), y una impropia eternidad de un flujo inacabable de tiempo (*perpetuum*), cosa esta última que puede quizá convenir al mundo. Por ello en Dios no se da un pre-ver; pues todo lo que para el hombre es futuro, para Él es presente. Y aun cuando nosotros mudáramos velocísimamente nuestros propósitos e intenciones como para hacer gala de nuestra libertad y para jugar una treta a la providencia, todo ello ocurriría simultáneamente en el ahora eterno de Dios; y cuanto nosotros proyectamos, está como ya acontecido en su visión intuitiva, simultánea. Por ello Dios conoce con seguridad necesaria nuestra conducta libre; no porque tengamos que obrar necesariamente, sino porque lo que de hecho ocurrirá, libremente por nuestra parte, aun en su contingencia, en el momento de su fáctico acontecer, no podrá ser adecuadamente conocido sino con todas aquellas circunstancias de facticidad contingente y libertad (*ibid.*).

El mal

Teoría de Boecio. Lo que crea más dificultades a la providencia es la existencia del mal en el mundo. La prisión fue para Boecio, como para tantos otros, ocasión de hondas reflexiones humanas. ¿Por qué se da el mal y quedan muchas veces los malos sin castigo? ¿Por qué los indignos se imponen y no sólo no es recompensada la virtud, sino que tantas veces es esclavizada por los malvados, y esto existiendo un Dios justo? Así se pregunta Boecio en la cárcel cuando su propia situación agudiza de modo singular el problema general. Y se responde, el poder de los malos es sólo aparente; los virtuosos son en verdad más fuertes; la dicha de los malos es dicha aparente; la dicha de los buenos es dicha auténtica, y éstos son para aquéllos como los que andan sobre sus pies respecto de los que se empeñan en andar sobre sus manos. La providencia es un hecho que nada puede hacer vacilar; todo acontecer dentro de la serie causal que domina la naturaleza, está ordenado por el saber divino, y «así es que todas las cosas están encaminadas al bien por su propia naturaleza, aunque todo te parezca sin orden ni concierto, porque no alcanzas con tu mente a conocer en modo alguno ese orden; no hay nada que se haga por amor del mal, ni siquiera lo que los malos hacen» (*De cons. phil.* IV, 6). En conclusión, es sólo nuestra impotencia de comprender las complejidades del orden mundano la que nos hace dudar de él; pensamiento estoico (Arnim, II, 280, 41), y últimamente platónico (*cf. supra*, págs. 171s). En realidad todo está cortado a la medida de las necesidades de cada cual, y esto en todo lo que acaece; sólo que el necio desea a veces lo dulce, cuando el médico sabe que le irá mejor lo amargo. «A la providencia, que todo lo sabe, aparece con otra luz lo que a ti te parece ser lo más justo y lo de más conciencia […] A unos les regala la providencia, según su carácter, una suerte mezclada de penas y alegrías, a otros les envía trabajos para que no se entreguen a una vida disoluta en alas de la excesiva dicha, y a otros los deja sufrir con fuertes golpes de la fortuna, para que con la paciencia y el ejercicio se consoliden sus virtudes […] No puede ponerse en duda que todo esto sucede según la regla y

justicia, y que a cada uno en particular le sirve para bien cualquier suerte que le toque». En una palabra, «el poder divino puede siempre sacar bienes de los mismos males» (*ibid.*).

Presupuestos de esta doctrina. El conjunto de esta doctrina no es más que una variación del tema desarrollado ya por san Agustín cuando decía (*In. Ps*. 54, 1) que el mal se da en el mundo para que el malo sea castigado o para que se enmiende, y para que el bueno se ejercite; Boecio suscribe este modo de ver (*De cons. phil*. IV, 7). En el trasfondo se adivina la reflexión estoica y neoplatónica sobre nuestro tema con su persuasión de que se da una armonía en el todo (Arnim, I, 24, 31), que sólo la virtud hace dichoso y que sólo el bien tiene un auténtico ser, y que el mal propiamente es una deficiencia de ser, un no ser *privatio* (Agustín, *De civ. Dei*, XI, 9; XII, 3; De *natura boni*, 19s; Plotino, *Enn*. I, 8, 3). A la luz de este concepto de la felicidad, del valor y del ser es como cobran su auténtico sentido las reflexiones de Boecio; lo pierden en el momento en que pasa desapercibida esa concepción idealista de conjunto. En Boecio resuenan siempre las más nobles y altas tradiciones filosóficas. En él enlazan las trascendentales discusiones en torno a la teodicea desde Platón hasta Leibniz.

Responsabilidad individual

En definitiva, ni el mal ni el destino pueden debilitar la idea del bien. Dios es bueno y el hombre puede ser bueno. En esto consiste el sentido de nuestra vida. De esta misión somos responsables, cada cual en su propia e independiente individualidad. Porque a pesar de toda la valoración del universal en el acontecer mundano, no se le esconde a Boecio, como hemos tenido ya ocasión de ver, el puesto de lo individual. No en vano procede de él la célebre definición de la individualidad humana: «Persona est rationalis naturae individua substantia» (*De pers. et duab. nat.* cap. 3). Ante Dios y ante el bien el hombre es responsable y libre. Y ésta es la última palabra que el filósofo, ante la muerte, tiene que decir a los hombres, de los que ha experimentado que pueden tornarse bestias cuando prescinden de la probidad y la razón (De *cons. phil.* IV, 3). Con inconmovible seguridad y elegante claridad clásica se expresa en estos términos: «En mano de los mortales queda intacto su libre albedrío y no son injustas las leyes que proponen premios y penas a las voluntades, liberadas de toda necesidad. Está también Dios, espectador de todo desde lo alto, previéndolo todo, y la eternidad siempre presente de su visión concurre con la futura condición de nuestros actos, dispensando premios para los buenos y suplicios para los malos. No es vano poner en Dios vuestras esperanzas y elevar a Él vuestras preces; si son como deben ser, no pueden ser ineficaces. Huid, pues, del vicio, cultivad la virtud, alzad los ánimos a las rectas esperanzas, encumbrad a lo alto las humildes plegarias. Grande es, si no queréis disimularlo, la necesidad de ser honrados que os es impuesta, pues obráis ante los ojos de un juez que todo lo ve» (*De cons. phil.* V, 6).

Pseudo-Dionisio Areopagita

El Pseudo-Dionisio (segunda mitad del siglo V) y la posteridad

En el curso de la Edad Media alcanzaron autoridad extraordinaria una serie de escritos que falsamente se atribuyeron a Dionisio el Areopagita, de quien se habla en los Hch 17, 34. Son los siguientes: Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας (*De caelesti hierarchia*); Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας (*De ecclesiastica hierarchia*); Περὶ θείων ὀνόματων (*De divinis nominibus*); Περὶ μυστικῆς θεολογίας (*De mystica theologia*); y además 11 cartas. La cuestión del autor es muy discutida. Pero los escritos delatan dependencia de Proclo y tienen su puesto cronológico en el comienzo del siglo VI. El hecho de haber sido repetidas veces traducidos al latín y comentados —traducidos por el abad Hilduino de San Dionisio (hacia el 830), por Juan Escoto Eriúgena (hacia el 860), por Juan Sarraceno (hacia el 1167), por Roberto Grosseteste (1235) y Ambrosio Traversari (1436); comentados por el Eriúgena, por Hugo de San Víctor, Juan Sarraceno, Tomás Gallus, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Pedro Olivi, Francisco de Mayronis, Dionisio el Cartujano— los convirtió en una importantísima fuente de influjos neoplatónicos para la posteridad, particularmente en el terreno de la mística. En el Cusano, por ejemplo, se advierte el estilo del Pseudo-Dionisio.

Obras y bibliografía

MIGNE, PG 3-4; *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae: textus graecus cum traslationibus latinis, curantibus Mihai Nasta et CETEDOC*, Universitas Catholica Lovaniensis, Turnhout, Brepols, 1993; PH. CHEVALLIER, *Dionysiaca*, 2 vols., París-Brujas, Desclée de Brouwer, 1950 (texto con todas las trad. lat. y diversos índices; sin aparato crít.); *De caelesti hierarchia*, ed. por G. Heil, París, Éd. du Cerf, 1958 (*Sources Chrétiennes* 58; primera ed. crít.); E. TUROLLA, *Dionigi Areopagita. Le opere. Versione e interpretazione*, Padua, A. Milani, 1956; A. VAN DENDAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Lovaina, Bibliothèque de l'Universitè, 1941; *De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*, ed. por G. Heil y A. Martin Ritter, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien, vol. 36); *Obras completas. Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. por T. H. Martín-Lunas, Madrid, BAC, [2]1995, 2002 (contiene: «Los nombres de Dios», «Jerarquía celeste», «Jerarquía eclesiástica», «Teología mística», Cartas varias); *Los nombres divinos*, estudio filológico-lingüístico con trad. y notas de P. A. Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2005.

Y. DEANDIA (ed.), *Denys l'Areopeagite et et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du colloque internationale* (París, 21-24 septiembre 1994), París, Institut d'études Augustiniennes, 1997; *id.*, «Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita», en *Anuario Filosófico* 33, 2000, págs. 363-394; H. U. von BALTHASAR, «Dionisio», *en Gloria. Una estética teológica*, vol. 2: *Estilos eclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid, Encuentro, 2007, págs. 145-205; W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, Klostermann, 1985; T. BOIADJIEV, K. KAPRIEV y A. SPEER (eds.), *Die Dyonisios-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11 April 1999*, Turnhout, Brepols, 2000; H. ENGBERDING, «Zur neuesten Identifizierung des Pseudo-

Dionysius Areopagita», en *Philosophisches Jahrbuch* 64, 1956, págs. 218-227; S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, 1978; J. M. HORNUS, «Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite (depuis 1932)», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 35, 1955, págs. 408-448; S. KLITENICWEAR y J. M. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: despoiling the Hellenes*, Aldershot, Ashgate, 2007; J. KOCH, «Augustinischer und dionysischer Neoplatonismus und das Mittelalter», en *Kant-Studien* 48, 1956-1957, págs. 117-133; V. MUÑIZ RODRÍGUEZ, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1975; J. PÉPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», en *Aspects de la dialectique, Recherches de philosophe 2*, París, Desclèe de Brouwer, 1956, págs. 179-224; C. SCHAFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise on the divine names*, Leiden-Boston, Brill, 2006; W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, Steiner, 1958; J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, París, Desclée de Brouwer, 1959.

Vías hacia Dios

Dios es la idea central del pensamiento del Pseudo-Dionisio. Dios es, como en el neoplatonismo, el super-ser, la super-bondad, el super-perfecto, el super-uno. Pueden darse enunciados positivos sobre Dios, y esta teología positiva (καταφατικ ὴ θεολογία) constituye una primera vía hacia Él. Pero por estar Dios más alto que todo ser, por ser el super-ser, habrá de corregirse siempre aquella teología por una superior teología negativa (ἀποφατικ ὴ θεολογία), que borra todo lo que sabe a creado, para dejar sólo lo que está sobre todo ello. Hay una tercera vía, que es cuando el hombre cierra los ojos del alma, se sumerge en silencio y en tinieblas, y envuelto en una luz superesencial sin forma, sin figura, sin sonido, sin concepto, en mística inmersión y en el éxtasis, se hace uno con Dios. Son ideas ya conocidas del neoplatonismo, si bien se vierten aquí con tono aún más exaltado y terminología más esquemática y estereotipada, bajo la cual se anuncian y proclaman en «mil repeticiones» los mismos conceptos fundamentales (*De div. nom.* XI, 6). Pero cuando se considera el acervo de temas que se tratan en el *De divinis nominibus*, sobre el bien, la luz, lo bello, el ἔρος, el éxtasis, el ser, la vida, la sabiduría, el poder, la justicia, lo grande y lo pequeño, lo idéntico y lo distinto, lo semejante y lo desemejante, el reposo y el movimiento, la igualdad, eternidad y tiempo, la paz, lo perfecto y el uno, y se siguen las discusiones en torno a la aplicación de todos estos nombres y conceptos a Dios, se advierte claramente que pervive en esta obra toda una gran tradición de ideas y problemas que ocuparon el esfuerzo filosófico de Platón, Aristóteles (*Met.* Δ), Plotino y san Agustín.

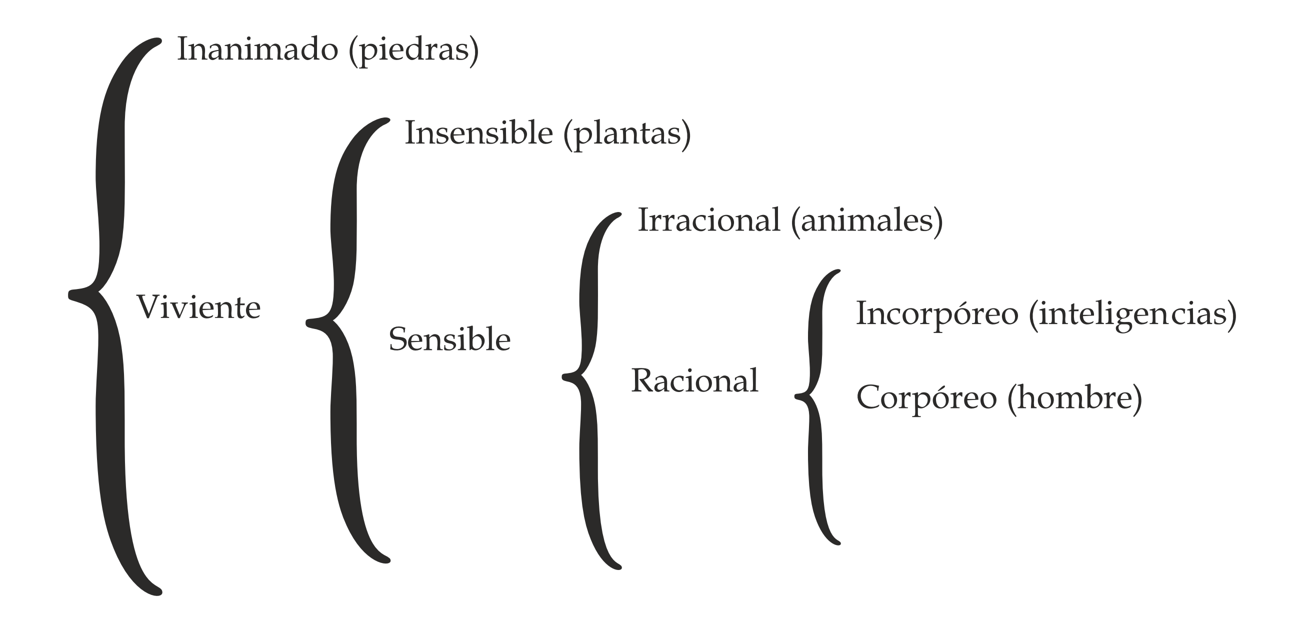
Último sentido del ser

El mundo en Dios. Dios, como origen de la bondad, efunde graciosamente todo el ser. Y lo efunde de sí mismo. En Él están contenidos todos los principios, el ser mismo, todo ente particular, toda cualidad; y todo tiene en Él una forma única, como el uno en lo uno. Lo mismo que en la unidad se contienen todos los números, y en el centro todas las líneas del círculo y en el punto todos los segmentos, así una mirada superior verá confluir todas las cosas en la causa de todo. No hay que pensar que Dios es esto y no es aquello, sino que, como principio y fuente de todo, contiene en sí, anticipándolo en sí, todos los principios y juntamente todos los términos (πάντα ἐστὶ ὡς πάντων αἴτιος, καὶ ἐν αὐτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα, πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων. *De div. nom*. V, 8), así como el sol con su única luz encierra en sí cuanto en la multiplicidad de las cosas puede lucir y vivir por virtud de ella. Lo mismo que toda luz y toda vida participan del sol, así participa de Dios todo ser y toda vida, todo valor y toda belleza. Este contenerse en Dios significa el contenerse y encerrarse en las ideas existentes en la mente de Dios; porque en la causa suprema «preexisten en fuerza de una superesencial unidad los modelos de todos los seres». Y de estos modelos o ejemplares se nos da una definición precisa, que será clave para la inteligencia de toda la obra: «llamamos paradigmas a aquellos logos esencializantes de las cosas que preexisten unificados en Dios, a los que llama la teología preconceptos o beneplácitos divinos; ellos determinan y crean las cosas: y por medio de ellos el superesencial predefinió y lanzó al ser todo cuanto existe» (*ibid.*). Es claro que las ideas no son aquí meros conceptos, sino también determinaciones de la voluntad; esto está de acuerdo con la voluntarización de la idea divina introducida por Plotino y presente en el pensamiento cristiano desde sus comienzos. Tomás de Aquino pondrá de relieve este aspecto de las ideas de un modo expreso (*De ver*. III, 1 corp. e *In De div. nom*. IV, 1; 271 Pera).

Procedencia del mundo de Dios. De este modo salen las cosas de Dios, y así surge el mundo. «Es, en efecto, propio de la causa de todo, como del supremo bien, el llamar a las cosas para participar de él, según cada una es capaz. Por ello todas las cosas tienen parte en el orden de la providencia que emana de la causa superesencial. No serían en efecto nada, si no participaran del ser y de la fuente de todos los seres» (*De cael. hier*. IV, 1). Es una emanación lo que late en la descripción de este proceso de salida: οὐσίας παράγει κατὰ τ ὴ ν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν (*De div. nom*. V, 8). Pero no hay que darle un sentido panteísta. Para soslayar este escollo, el Pseudo-Dionisio subraya que las cosas, aun cuando fueran eternas, entendida la eternidad como la suma de todos los tiempos, nunca serían eternas al modo de Dios, pues Dios es antes y sobre todo tiempo infinito (*De div. nom*. X, 3); además es verdadero decir que las cosas son parecidas a Dios, pero no que Dios es parecido a las cosas (*De div. nom*. IX, 6). Este pensamiento aparece en Plotino, quien en *Enn*. V, 5, 10 dice que las cosas participan de Dios, pero no Él de ellas, porque Él es «lo puro», «subsistente en sí y para sí», «no mezclado con ninguna otra cosa»; a más de ello se afirma incesantemente que Dios es super-esencial, super-bueno, super-ser, de modo que, a pesar de la esencial emanación del proceso, Él queda siempre fuera y en un más allá (ἐπέκεινα); *cf.* el párrafo final del *De divinis nominibus*, XIII, 4. Si se piensa, no obstante, que la emanación justamente es esencial y que tiene lugar con la misma necesidad que del sol emanan los rayos de luz (IV, 1) podría uno, seducido por el ejemplo inadecuado que se aduce a veces en este caso (y Denifle objetará así a su hermano de orden Eckhart), preguntarse si quedan así visibles los límites entre el ser creado y el ser increado. ¿No se esconderán ahí tendencias panteístas? Pero también podría formularse la pregunta de un modo más matizado, a saber, inquiriendo el modo de ser de lo emanado. Y ese modo es, aun en una emanación esencial, al modo de lo derivado respecto de su fundamento, el de la copia respecto de su modelo. Con ello se deslinda el *ens a se* del *ens ab alio* y se evita el panteísmo.

Jerarquía en los estratos del ser. La procedencia de las cosas de Dios se realiza, pues, en un riguroso sentido de gradación, y así se llega a un orden jerarquizado del ser, a una ontología de estratos. Las cosas efectivamente participan de Dios en muy distinta manera: cuanto más cerca de Dios, más participan de Él, y mayor es también, consiguientemente, su interna unidad; cuanto más lejos, menor es la participación y mayor la dispersión en lo múltiple, como puede apreciarse en los círculos concéntricos a medida que se separan del centro común (*De div. nom*. V, 6). «Todo lo inanimado participa de Él simplemente por el hecho de ser. […] Las cosas vivientes tienen además participación en su poder super-viviente, vivificante. Y lo que posee espíritu y razón participa además de su perfecta sabiduría que excede toda perfección» (*De cael. hier*. IV, 1). Mucho más se encumbra aún la participación en los seres espirituales incorpóreos, en las puras inteligencias de las esferas de los ángeles, que a su vez se jerarquizan en nueve coros escalonados.

Escolástica areopagítica. Ontología de estratos. La idea de la jerarquía y estratificación del ser no es nueva. Pero formulada y estereotipada por el Pseudo-Dionisio en el mismo título de sus obras, y divulgada aún más por los *Comentarios* de Máximo Confesor, se convertirá en una de las ideas fundamentales de la ontología escolástica. El esquema de división del ser que Máximo Confesor nos da, comentando el pasaje *De cael. hier*. IV, 1, se repetirá hasta la saciedad:



La participación, el bien y el concepto de causa. Otro tanto ocurre con la idea de participación, con el principio de que el bien es *diffusivum sui* (Paquimeras en su paráfrasis al *De cael. hier*. IV, 1, lo refiere a Gregorio el Teólogo), y sobre todo con su peculiar concepción de la causalidad, según la cual en la causa eficiente tiene más importancia lo eidético que lo mecánico y dinámico. El Pseudo-Dionisio identifica la causa eficiente con la causa ejemplar; «en toda causa se da un tender hacia lo bello y lo bueno» (*De div. nom*. IV, 7); o «todo reposo y movimiento arranca de lo bello y lo bueno; en ello radica: lo tiene como fin; por ello es […] igualmente toda fuerza y energía […], todo contacto (ἐπαφή) […], lo que es y lo que será, por razón de ello, siempre en conexión con ello, por ello movido y conservado; y así consiste en ello toda causa ejemplar, final, eficiente, formal y material» (*De div. nom*. IV, 10). De aquí se desprende no sólo que Dios, como primera causa eficiente, es al mismo tiempo la última causa final, y que mueve naturalmente al mundo con el ἔρος, puesto que todo movimiento es un tender finalístico hacia él; sino también que en toda causa particular la causación es esencialmente una información o actuación de la forma.

No se debe confundir jamás, por consiguiente, la causa eficiente escolástica, mirada bajo el prisma del Pseudo-Dionisio, con la causa

mecánica moderna. Ésta está abandonada al acaso, y por ello Darwin tendrá que echarse a buscar nuevas leyes que expliquen el origen de las especies. La causa escolástica, en cambio, está siempre orientada a la forma, como lo estaba ya en Aristóteles. Es importante reparar en el hecho de que el platonismo es el que da el tono a toda esta concepción. Él fue el que hizo que Aristóteles, que primero introdujo la causa física del movimiento como una innovación frente al eidetismo de Platón, viniera luego a reducirla a la causa formal. Al transmitirse esta concepción platonizante de la causalidad a la escolástica e imponerse en ella por el enorme influjo del Pseudo-Dionisio, ocurrió por un feliz azar que la herencia platónica no se perdió en el concepto aristotélico de causalidad; si bien la escolástica, con su deficiente sentido histórico, no llegó a ver las verdaderas relaciones entre el pensamiento platónico y el aristotélico, y más bien tendió a acentuar la oposición entre los dos grandes filósofos griegos que venía formulada de modo implícito en la tradición externa, convirtiéndola en una oposición radical inconciliable. Teniendo en cuenta este fondo doctrinal se entiende el tan socorrido principio de que la causa es siempre más noble que el efecto y contiene más ser que el efecto (*De div. nom*. IX, 6; II, 8). Todavía Descartes echará mano de él. Tal principio sólo tiene pleno sentido proyectándolo sobre el fondo doctrinal platonizante de la participación y la emanación. Este momento histórico-genético de dicha concepción se esclarece al punto al considerar el pasaje plotiniano *Enn*. III, 3, 3, 32.

Retorno del mundo a Dios. Fiel a su modelo Proclo, también el Pseudo-Dionisio señala al mundo un camino de vuelta a Dios. En la idea de participación esto ya está precontenido. Efectivamente todo anhela y se mueve hacia la forma y, consiguientemente, hacia la forma de las formas, para expresar una vez más este pensamiento platónico con conceptos aristotélicos. Si todo movimiento es un anhelar y tender hacia lo bello y lo bueno, hay que considerar al mundo y al proceso cósmico entero como animado de un movimiento hacia Dios. Este recorrido tiene tres fases: purificación, iluminación, consumación, conceptos familiares a la literatura ascética y mística, pero que son aquí también factores ontológicos de la evolución regresiva del ser en su marcha ascendente. En el alma humana

concretamente se realiza este itinerario de vuelta pasando por la fe y la plegaria discursiva hasta las alturas de la unión extática con el uno.

ISIDORO DE SEVILLA

Isidoro de Sevilla, llamado también Isidorus Hispaliensis, nació hacia el 560 en Cartagena (o Sevilla) y murió en Sevilla el 4 de abril del 636. Fue arzobispo de Sevilla; en el 633 presidió el IV Concilio de Toledo. Se le considera el último Padre de la Iglesia occidental. Isidoro sobresale en teología, pero posee un saber enciclopédico. De hecho, sus *Etymologiae* (llamadas también *Origines*) son una enciclopedia de todo el saber de su época.

Obras y bibliografía

J. ELFASSI, D. POIREL, C. CODOÑER, J.C. MARTÍN y M.ª A. ANDRÉS-SANZ, «Isidorus Hispalensis ep»., en *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval latin texts and their transmission, Te. Tra. 1 et Te. Tra. 2*, ed. por P. Chiesa y L. Castaldi, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005, págs. 196-226, 274-417; *Etimologías*, trad. de L. Cortés y Góngora, introd. e índices de S. Montero Díaz, Madrid, BAC, 1951 (ed. íntegra en cast.); *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, 2 vols., ed. por J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 1982-1983, 1993-1994. Además de las *Etimologías*, entre las obras filosóficas de San Isidoro merecen resaltarse: *Liber de ordine creaturarum; Libri tres sententiarum*, que ofrece una colección sistemática de dichos de los Padres e influyó en Pedro Lombardo; *Liber de natura rerum; Liber differentiarum*.

J. A. DEALDAMA, «Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro», en *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636-4 de abril-1936*, Roma, 1936, págs. 57-89; B. ALTANER, «Der Stand der Isidorforschung. Ein kritischer Bericht über die seit 1910 erschiene Literatur», *ibid.*, págs. 1-32; M. AMSLER, *Etymology and grammatical discourse in late antiquity and the early Middle Ages*, Amsterdam, Benjamins, 1989; G. BAREILLE, «Isidore», en *Dictionnaire de théologie catholique*, 8/1 (París, 1924); P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, París, Beauchesne, 1994; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Introducción general», en *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, *op. cit.*, págs. 1-257; F. ELÍAS DE TEJADA, «Ideas políticas y jurídicas de san Isidoro de Sevilla», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* 41, 1960, págs. 225-581; J. M. FERNÁNDEZCATÓN, *Las Etimologías en la tradición manuscrita medieval estudiada por el Prof. Dr. Anspach*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, CSIC, 1966; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, París, 1959; *id.*, *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique*

au temps des Wisigoths, Turnhout, Brepols, 2000; *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla, en el XIV centenario de su nacimiento*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1961; Z. GARCÍAVILLADA, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, Compañía Ibero-americana de publicaciones, vol. 2, 2.ª parte, págs. 197-223, 1929-1936; W. M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum siue Originum Libri XX*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1911 (reimpr. Oxford, Clarendon Press, 1971); J. MADOZ, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León, CSIC, Centro de Estudios e Investigaciones, 1960; J. PÉREZ DEURBEL, *San Isidoro de Sevilla: su vida, su obra y su tiempo*, Barcelona, Labor, 1940; I. QUILES, *San Isidoro de Sevilla. Biografía, escritos, doctrina*, Madrid, Espasa-Calpe, [2]1965; M. RUBIOESTEBAN, *La última carta de Isidoro de Sevilla*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002; A. SCHENK, *De Isidori Hispalensis De Natura rerum libelli fontibus*, Jena, Typis G. Nevehahni, 1909; A. SEGOVIA, «Informe sobre bibliografía isidoriana», en *Estudios Eclesiásticos* 36, 1961, págs. 73-126; A. C. VEGA, «San Isidoro y la cultura clásica», en *La Ciudad de Dios* 173, 1960, págs. 318-326.

San Isidoro es un puente de transición entre el saber antiguo y el medieval. Conoce la Biblia, la patrística, la filosofía griega (Platón y Aristóteles) y el mundo romano (Cicerón, Séneca, Plinio el Joven, Boecio…). Compila el material antiguo y a la vez realiza una síntesis. Su libro más conocido es *Etymologiarum sive originum libri XX*, escrito entre el 622 y el 633. El autor dejó incompleta esta obra; a su muerte le dio forma Braulio, obispo de Zaragoza. Éste dividió la obra en veinte libros. Isidoro está persuadido de la relación entre la esencia de las cosas y los nombres. De acuerdo con esa persuasión estudia las etimologías de los conceptos fundamentales del saber. Los tres primeros libros tratan de las artes liberales, divididas en el *trivium* y el*quadrivium*. Para esta división se apoya en Casiodoro y Marciano Capella. El libro IV se refiere a tres escuelas médicas y el V expone algunos conceptos jurídicos. Los libros VI-VIII contienen temas teológicos. Los libros IX-XV versan sobre el lenguaje. Siguen los temas de la

biología (XI-XII), del mundo terrestre (XII-XIV), de los minerales y metales (XVI), del cultivo de la tierra (XVII), de la guerra (XVIII), de las naves y la arquitectura (XIX) y de los alimentos y bebidas (XX).

Junto con estas materias Isidoro transmite citas de escritores y poetas de la Antigüedad, utilizando para ello colecciones de autores paganos (Columella, Plauto, Plinio, Suetonio, Virgilio…). La obra fue uno de los vehículos primordiales para la transmisión del mundo clásico a la Edad Media. En la época de Carlomagno estuvo muy difundida. Influyó notablemente en la formación de la filosofía escolástica. Isidoro define la filosofía como el conocimiento de las cosas humanas y divinas, junto con el estudio de la forma de vivir bien. Divide la filosofía en natural (física), moral y racional (lógica). Defiende que el alma incorpórea es creada a imagen de Dios en el mismo momento en el que se forma el cuerpo. Para el Hispalense, en la producción de los actos buenos concurren la gracia divina y la libertad humana. Dios es conocido *a posteriori*, a partir de las criaturas. La materia ha sido creada por Dios desde la nada. El tiempo surge con el mundo, no es anterior a él. Dios conserva el mundo y lo rige con su providencia. El mal consiste en una privación o una desviación de la voluntad.

Isidoro contribuyó también a la transmisión del derecho romano. Defiende que el derecho comprende las leyes y las costumbres. La ley es el derecho escrito y la costumbre la ley no escrita, que se mantiene por la tradición. Hay tres tipos de derecho: el natural, válido para todas las naciones, que radica en un instinto de la naturaleza y no en una institución humana; el civil, dictado por las instituciones de un pueblo; y el de gentes, que tiene validez entre todos los pueblos.

San Isidoro influyó en sus discípulos san Braulio y san Ildefonso. En el siglo VII era conocido en Italia, las Galias e Irlanda. A través de san Beda el Venerable, el influjo de Isidoro se extiende a toda la Europa occidental, sirviendo de base al Renacimiento carolingio (Alcuino, Rabano Mauro).

FINAL DE LA PATRÍSTICA

En las postrimerías de la patrística tenemos una serie de figuras de interés y significación para la escolástica. Entre ellas el fiel discípulo de san Agustín, *Próspero de Aquitania* († *ca.* 463), que recoge 392 sentencias de su maestro e inaugura con ello el género literario de los *Libros de sentencias*. Se incluye igualmente el discípulo de Boecio, el senador *Casiodoro* († 583). Además de sus celebradas obras históricas y exegéticas, compuso un compendio de las siete artes liberales: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (Migne, PL 70, 1105-1218; ed. crítica R. A. B. Mynors, Oxford, [2]1961). Casiodoro ha legado a la Edad Media, en sus *Institutiones*, los frutos del trabajo de Boecio en el terreno de la lógica, la aritmética, la geometría y la música, abriendo con ello un camino para siglos. Igualmente el Pseudo-Dionisio tuvo un fiel intérprete en *Máximo Confesor* († 662). Con sus *Comentarios a los escritos del Pseudo Areopagita* señaló un cauce a las corrientes neoplatónicas. Para el mundo anglosajón es de especial significación *Beda el Venerable* († 735), que presta gran impulso al estudio de la naturaleza en la Edad Media. Finalmente, hay que mencionar a *san Juan Damasceno* († 749), que pertenece a la patrística griega, pero, al igual que el Pseudo-Dionisio, fue adoptado por los latinos después de que Burgundio de Pisa tradujera en el siglo XII al latín la tercera parte de su magna obra *Fuente del conocimiento* (Πηγὴ γνώσεως) con el título *De fide orthodoxa* (ed. *Saint John Damascen*, *De fide orthodoxa*. Versiones de Burgundio y Cerbanus; ed. por E. M. Buytaert, 1955, en Franciscan Institute Publications, Text Series n.º 8; *cf. supra*, pág. 337). Hay en sus escritos muchos conceptos neoplatónicos, pero también muchos aristotélicos; los últimos debidos a la tradición aristotélica siria. Como en un remanso confluyen en él una vez más las principales corrientes que movieron a la patrística, a saber, el pensamiento cristiano de la Sagrada Escritura y los Padres, el platonismo, el neoplatonismo y la filosofía aristotélica. Esta última queda relegada en la patrística a segundo plano. A

partir de ahora avanzará más y más hacia el primer plano, hasta dominar toda la escena en la alta escolástica.

Bibliografía

U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, «Personalidad y herencia literaria de san Ildefonso de Toledo», en *Revista española de Teología* 31, 1971, págs. 316-319; P. H. BLAIR, *The world of Bede*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1990; E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, París, Études Augustiniennes, 1959; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII*e *siécle*, Bruselas-París, Éd. universelle-Desclée-de Brouwer, ²1948, págs. 374-415; W. L. JONES, «The influence of Cassiodorus on medieval culture», en *Speculum* 2, 1945, págs. 433-442; R. MANSULLO, «Il sottofondo culturale del "De anima" di Cassiodor», en *Cuadernos de filología clásica (Estudios Latinos)* 8, 1995, págs. 181-192; J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa (Líbano), Impr. Saint-Paul, 1950; J. J. O'DONNELL, *Cassiodorus*, Berkeley, University of California Press, 1979; B. RIBÉMONT, *Les origines des encyclopédies médiévales: d'Isidore de Séville aux Carolingiens*, París, Champion, 2001.

II

Filosofía escolástica

GENERALIDADES

Concepto de escolástica

Por escolástica se entiende, en sentido estricto, aquella especulación filosófico-teológica que se cultivó y desarrolló en las escuelas del propio Medievo, es decir, desde Carlomagno hasta el Renacimiento, tal como ha quedado consignada sobre todo en la literatura de *Sumas* y *Quaestiones*. Aquellas escuelas fueron originariamente las escuelas de las catedrales y conventos, más tarde las universidades. En un sentido más amplio se designa también como escolástica el movimiento doctrinal de este ámbito histórico que, aun sin emplear un método rigurosamente escolar, racional-conceptual, se mueve en el mismo mundo metafísico y religioso, como por ejemplo la mística. Y también puede llamarse escolástica a la filosofía arábigo-judía en la medida en que durante este periodo entra en contacto con la propia escolástica.

Método escolástico

Enseñanza. Artes liberales. Base de las escuelas medievales fue la enseñanza de las «siete artes liberales». Se dividían en el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música, astrología —más tarde astronomía—). Su contextura era flexible y, a juzgar por las divisiones de la ciencia que datan del tiempo, con el título de la dialéctica podía enseñarse, no sólo la lógica, sino prácticamente toda la filosofía. En la retórica se comprendía también ordinariamente la ética, conforme a la tradición antigua. En Alcuino se incluye, curiosamente, un tratado *De virtutibus* dentro de un diálogo sobre la retórica (*Dialogus de rhetorica et virtutibus*. Migne, PL 101, 943-950). En cuanto al contenido, se tomaba como pauta el esquema platónico de las cuatro virtudes cardinales, tal como fue transmitido por Apuleyo en el *De Platone et dogmate eius*, por Macrobio en *In Somnium Scipionis* I, por Cicerón en *De inventione* II, por Agustín en *De div. quaest. 83*, 31s y por Isidoro. Se añadieron los comentarios retóricos, v. g. de Fortunaciano, Laurencio Victorino y otros. Para la ética enseñada en las «artes» sirve de clave el *Florilegium morale oxoniense* (ed. de Ph. Delhaye y C. H. Talbot en 1955-1956). El fondo cristiano de esta ética está sacado de los Padres, sobre todo de colecciones de sentencias como el *Liber scintillarum* del Defensor (ed. crítica 1957 por H. M. Rochais en el Corpus Christianorum), y otros. Si bien los maestros de artes eran clérigos, no por eso las artes cayeron dentro de la teología. Es tan frecuente como falsa la apreciación de que toda la escolástica no es más que teología. Casiodoro designa en su *Compendium* a las artes expresamente como *Scientiae saeculares* (Migne, PL 70, 1142, 1151, 1160, 1204). Como las escuelas monacales y catedralicias tenían una sección pública (*schola exterior*), a la que podían asistir también los seglares, las artes tuvieron en adelante también importancia para el sistema de virtudes caballerescas y dejaron de ser mera *schola interior* para formación del clero y de las órdenes religiosas.

Escuelas superiores. La enseñanza en las escuelas superiores de la Edad Media se realizaba en dos formas fundamentales, la *lectio* y la *disputatio*. En la *lectio*, nuestra actual clase, tenía la palabra sólo el maestro académico. Se ceñía por lo común a un libro de sentencias y tenía el oficio de ir comentando los dichos y sentencias de autores reconocidos. En teología comúnmente se comentaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo; en filosofía las obras de Boecio o Aristóteles. La *disputatio* era un diálogo entre maestros y discípulos, en que se sacaban a colación argumentos en pro y en contra de una determinada tesis.

Formas literarias. De estas varias maneras de enseñanza nacieron espontáneamente las diversas formas literarias escolásticas correspondientes. De la *lectio* proceden los *Comentarios*, de los que la Edad Media conoció una nutridísima serie; comentarios al Lombardo, a Boecio, al Pseudo-Dionisio y, sobre todo, a Aristóteles. De los *Comentarios* nacieron a su vez las *Sumas*, como ulterior desarrollo de aquéllos, cuando los maestros, desprendiéndose de los andadores del libro de texto (*Libros de sentencias*), se lanzaron a desarrollar el fondo doctrinal de un modo más libre, vaciando el informe material en un orden más sistemático. De la *disputatio* nacieron las *Quaestiones*, que a su vez se subdividen en dos formas principales, las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales* o *Quodlibetos (Quodlibetalia)*. Las primeras recogen la materia tratada en las *disputationes*, tenidas regularmente cada 14 días, de mayor duración que las clases ordinarias, en las que se defendía y atacaba un determinado tema doctrinal (v. g., *de veritate, de potencia, de malo*). Las últimas son resultado de disputas más solemnes, tenidas dos veces al año, por Navidad y Pascua de Resurrección, que versaban sobre tema libre (*quaestiones de quolibet*), y tenían más de exhibición académica. La técnica de la *disputatio*, del pro y el contra, con la solución final y respuesta a las objeciones, constituye el molde de las *Sumas* medievales. Así lo vemos, por ejemplo, en santo Tomás de Aquino, que presenta en su *Suma teológica* primero una serie de argumentos contra la tesis central (*obiectiones*); con el giro del *sed contra est* se anuncia la posición contraria, frecuentemente

apoyada en alguna autoridad; sigue la parte central del artículo (*corpus articuli*), presentación escueta de la tesis defendida; a lo que siguen finalmente las respuestas a los argumentos contrarios que encabezaban el artículo. En la escolástica también se dieron elaboraciones temáticas más sueltas en torno a algún determinado problema. Las obras breves con estos trabajos monográficos se denominan *Opúsculos*.

Espíritu de la escolástica

Auctoritas y ratio. A tenor de lo dicho puede fijarse el despliegue del espíritu de la escolástica según dos factores esenciales que se suman y completan; las *auctoritas* y la *ratio*, la tradición y el saber racional que la penetra. La autoridad es el primer resorte del método escolástico. Estas autoridades eran sentencias o dichos de la Sagrada Escritura, de los Padres o de los concilios. Parecidamente en el campo de la filosofía; ante todo las palabras de Aristóteles, el «filósofo», o de Averroes, el *commentator* (de Aristóteles) por antonomasia. Estas autoridades fueron recogidas en libros de sentencias que tuvieron por ello un gran significado. Pero estas autoridades reconocidas no siempre concordaban entre sí. San Agustín, por ejemplo, decía lo contrario de Aristóteles. De ahí el segundo resorte o factor del método escolástico, el pensamiento racional que se esfuerza por desentrañar con análisis conceptuales el sentido de las doctrinas recibidas, precisar con más exactitud su valor y, dado el caso, conciliarlas entre sí.

Sus méritos y fallos. La energía mental puesta a contribución en esta tarea es en verdad imponente. Dos cosas ante todo se pusieron en juego, una objetividad estricta y una acertada exactitud lógica. El pensador escolástico no hace gala de subjetividad; para él la filosofía no es ni poesía, ni sentimiento, ni una actitud. Se pretende servir únicamente a la verdad objetiva como tal. Aquellos hombres tuvieron vigor mental y humano para creer en la verdad y hacer algo por puro amor a ella. Y lo hicieron con un derroche de esfuerzo lógico que aun hoy causa admiración y estima, pasado ya el tiempo en que no se vio en el razonar escolástico más que pura dialéctica, y ésta entendida en el peor sentido de la palabra. Semejante reproche no siempre careció de fundamento. Se dependió en ocasiones excesivamente de palabras y fórmulas hechas. Se creía en los términos recibidos y era grato el oírlos. Y para no tenerlos que desechar se les dio a veces un sentido que ni histórica ni realmente les correspondía. El hombre medieval fue acaso demasiado receptivo, poco histórico y poco crítico. Y

por ello se mezclan en los conceptos y en los problemas las más diversas direcciones doctrinales, que se distinguen muy poco en sus propios contornos, como las pinturas superpuestas en un viejo cuadro; y exigen ahora todo el cuidado delicadísimo de un técnico para separar, si es posible, los diferentes estratos. Pero dichos estratos en todo caso están ahí, y ésta es otra vez la ventaja del sentido de respeto a la tradición. La escolástica resulta así un colosal museo del espíritu. La misma época que nos ha conservado los manuscritos de la Antigüedad se ha preocupado también de que en su pensamiento vivo nada se perdiera de lo que los grandes de la historia del espíritu crearon. Concedido que la escolástica ha tergiversado muchas veces el sentido de las autoridades aducidas, queda siempre en pie el hecho de que nos ha conservado las opiniones de los antiguos y no ha obstruido el camino para que ahora, sobre las palabras conservadas, podamos deducir su sentido histórico originario. La escolástica es uno de los terrenos que más se brindan a la investigación histórico-genética de las ideas, y no hay duda de que guarda aún incontables tesoros ocultos.

Bibliografía

Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalter, ed. por J. Koch, Leiden-Colonia, Brill, 1976; F. BERTELLONI y G. BURLANDO (eds.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta-CSIC, 2002; E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tubinga, Francke, [11]1993; PH. DELHAYE, *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Friburgo-París, Éditions Universitaires-Éd. du Cerf, 1988 (contiene: *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, extr. de *Traditio* 5, 1947, págs. 211-268); *id.*, *La filosofía cristiana medieval,* trad, de P. Roca Garriga, Andorra, Casal y Vall, 1961; J. DEGHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, 2 vols., Bruselas, Desclée de Brouwer, [2]1955; *id.*, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruselas, Culture et civilisation, 1969 (ed. ampl.); P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260-1320*, 2 vols., Kain-París, Le Saulchoir-Vrin, 1925-1935 (Bibliotèque thomiste 5 y 21, respect.); M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 2: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Basilea, Schwabe, 1961 (reimpr. Berlín, Akademie-Verl., 1988); A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente: desde el punto de vista de formación de las escuelas*, trad. de C. Ruiz Garrido, Barcelona, Herder, 1956; A. DE LIBERA, *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona, 2000; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vols., Múnich, Beck, 1973-1976 (reimpr.); R. PASNAU (ed.), *The Cambridge history of medieval philosophy*, vol. 1, parte 1.ª, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; J. PIEPER, *Scholastik: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Múnich, Kösel, [2]1986; R. J. POOLE, *Illustrations of the history of medieval thought and learning*, Frankfurt, Minerva, [2]1963 (ed. rev.).

Primitiva escolástica

Los comienzos

Renacimiento carolingio

Las bases históricas de la escolástica hay que ponerlas en la obra de Carlomagno. Con él comienza no sólo un nuevo periodo político, sino también una nueva vida cultural. Se ha hablado, no sin razón, de un Renacimiento carolingio. En las escuelas que surgieron en su imperio actúan una serie de figuras que abren nuevos derroteros. El monje inglés *Alcuino* viene (781) de York a la escuela palatina de Aquisgrán. En la escuela monacal de Fulda enseña *Rabano Mauro* († 856). *Pascasio Radberto* († 860) y *Ratramno* hacen célebre la abadía de Corbie, junto al Somme. No son grandes realizaciones en el terreno de la filosofía lo que hay que registrar aquí, pero sí apunta ya una nueva primavera, de la que se pueden esperar sazonados frutos.

El Eriúgena

Tenemos ya estos frutos en *Juan Escoto Eriúgena* († *ca.* 877), irlandés (Irlanda *Scotia maior*; Eriúgena es, pues, un pleonasmo). A instancias de Carlos el Calvo, traduce al latín las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, que habían sido enviadas a la corte de Ludovico Pío desde Constantinopla; esto significa ya para la escolástica una puerta abierta al neoplatonismo. La principal obra original del Eriúgena lleva por título *De divisione naturae*. Trata en ella de Dios, causa altísima y primera, de las ideas, de las cosas creadas y de la vuelta de las cosas a Dios.

Neoplatonismo. Estratos del ser. Ya en estos temas se adivina una actitud neoplatónica, y efectivamente la filosofía del Eriúgena es un neoplatonismo. El ser está jerarquizado y el punto de gradación de cada ser señala una altura de valor. Por encima de todo está Dios como increado y Creador de todo (*natura creans increata*). Al contemplarse Dios a sí mismo salen de Él desde toda la eternidad, en pura intemporalidad, las ideas. En ellas se despliega Dios a sí mismo y crea con ello los principios del devenir; pues estas ideas son las verdaderas causas del ser de las cosas, las *causae primordiales o prototypae*. Y éste es el segundo estadio; el ser creado y creador (*natura creata creans*). Suscita sus dificultades el que las ideas sean creadas en pura intemporalidad, puesto que el concepto de creación va generalmente unido al de tiempo. Pero no habrá que forzar su significación; también el Cusano lo empleará; quiere decir sólo que las ideas, en cuanto pensadas por la mente divina, son en un cierto sentido eternas como el mismo Dios. En la producción del mundo espacio-temporal (tercer estadio), son las ideas mismas las que le confieren el ser. A ellas se debe toda la eficacia y virtualidad de las cosas, pues en este tercer estadio no puede ponerse ya virtud creadora (*natura creata nec creans*). Por ello Dios es todo en todas las cosas y el mundo es una epifanía de Dios. «No hemos de ver dos cosas, pensarlo como cosas distintas, el Creador y la criatura; sino una y misma cosa». Cierto que el mundo sensible no reproduce la idea en su

pureza; pero tiende hacia ello. Naturalmente este modo de considerar el ser en su totalidad pide coronarse con un último estadio, en el que la aproximación a lo puro y a lo sobrenatural sea el logro de un proceso dinámico; acabamiento y plenitud, en el que el ser vuelve otra vez a su principio (*natura nec creata nec creans*). Con ello esta metafísica del ser parece convertirse en una filosofía de la identidad.

¿Panteísmo? Se ha hablado muchas veces de un panteísmo en el Eriúgena, de hecho en 1225, cuando Amalrico de Bène quiso apoyar su panteísmo en el Eriúgena, el papa Honorio condenó la obra de nuestro filósofo. Pero no se puede pasar por alto que el auténtico panteísmo, sobre todo el moderno, y desde éste entendemos hoy este concepto, elimina en realidad a Dios. La obra del Eriúgena, al contrario, quiere precisamente encaminar hacia el conocimiento de la grandeza de Dios. El Eriúgena no habla en realidad de modo distinto a como hablaron Gregorio de Nisa, el Pseudo-Areopagita y Máximo Confesor, de los que acusa fuertes influjos. Acaso la distinción entre Dios y el mundo quede en él menos acentuada. Pero, en el fondo, hay que decir que tal distinción se da, pues para el Eriúgena las ideas existentes en la mente de Dios no son de igual modo eternas que Dios, puesto que son creadas y el mundo sensible no se identifica con la idea, como no se identifica en el platonismo genuino; tan sólo es semejante, como imagen de ella. Y así será siempre en el neoplatonismo medieval, cuando apuntan expresiones que sugieren identidad. Son menos ecuaciones lógicas que semejanzas, pues es sólo el parecido de la copia con el modelo. Y además estos términos son símbolos religiosos de un sentimiento de absoluta dependencia de Dios; porque hay que tener en cuenta que el neoplatonismo, lo mismo en el cristianismo que en sus representantes originarios, es un fenómeno de tan marcado acento religioso como filosófico. Suele incluso darse la mano con la mística, y su terminología está a todas luces cargada de sentimientos y tendencias religiosas.

Fe y ciencia. Desde este enfoque y este espíritu neoplatónicos se entenderá también la tesis del Eriúgena de que religión y filosofía se funden en una mutua unidad; filosofía verdadera es religión, y viceversa. En este sentido la

inteligencia racional de los misterios es la meta de la fe. Esto no implica una primacía de la razón sobre la fe, un racionalismo, sino que es expresión de lo que se repetirá después continuamente haciendo frente a la teoría de la doble verdad, a saber, que la verdad filosófica y la teológica tienen un origen común y que, por tanto, no puede haber contradicción entre la fe y la razón. El Eriúgena se pronuncia por una primacía del conocimiento racional sólo frente a la autoridad humana, que no es la revelación misma, sino su interpretación. «Toda autoridad que no se apoya en el conocimiento racional parece débil, mientras un verdadero fundamento de razón, por su misma fuerza, es inatacable».

Dialécticos y antidialécticos

Fuera del Eriúgena el siglo IX no ha producido otros hechos filosóficos de nota. El siglo X aún menos. En cambio el siglo XI nos sorprende ya en sus principios con una controversia, tan animada como insustancial, entre los llamados dialécticos y los antidialécticos. El arte dialéctico, como se denominaba al *trivium*, se les subió a algunos a la cabeza y vino a convertirse en un deporte; cundió el afán de recorrer mundos con unos cuantos silogismos en la boca, desafiando y arguyendo, sin temas de fondo, o resolviendo problemas con palabrería y con términos artificiosamente combinados. Tal fue *Anselmo de Besate* «el peripatético», como se apellidó a sí mismo en su petulancia; tal también *Berengario de Tours*. Cuando éste se atrevió a aplicar a temas sagrados el arte un poco mecánico y retóricamente entendido de la dialéctica, surgió el partido contrario con una actitud de reacción que también se destacó por lo radical de su enemistad cerrada contra la filosofía. Su adalid fue *san Pedro Damiano* (1007-1072). Como los otros lo subordinaron todo a la filosofía, Damiano lo subordina todo a la teología. Para Dios no valen las leyes de los lógicos; Dios podría hacer que lo acontecido no hubiera acontecido; para salvar su alma, el hombre no ha menester de la filosofía, y ésta es en el fondo una invención del diablo; a lo más podrá tener utilidad como sierva de la teología. No fue ninguna razón de peso lo que motivó el tan repetido lema: *philosophia ancilla theologiae*; considerado exactamente, no constituye un índice del espíritu de la escolástica; la toca sólo periféricamente. También se llamó en ocasiones *ancilla theologiae* a la astronomía, simplemente porque podía ser un camino hacia Dios.

Obras y bibliografía

Periphyseon, 5 vols., ed. por É. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 1996-2003; *División de la naturaleza*, trad. de F. J. Fortuny, Orbis, Barcelona, 1985. *Sobre las naturalezas = Periphyseon*, trad. de P. Arias y L. Velázquez, Pamplona, EUNSA, 2007.

D. ANSORGE, *Johannes Scotus Eriugena: Wahrheit als Prozess. Eine theologische Interpretation von «Periphyseon»*, Innsbruck-Viena, Tyrolia Verl., 1996; É. JEAUNEAU, *Études erigéniennes*, París, Études Augustiniennes, 1987; W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1994; M. BRENNAN, *A bibliography of publications in the field of eriugenian studies 1800-1975*, Spoletto, Centro italiano di studi sull'Alto Medievo, 1977; *id.*, *Guide des études érigéniennes: bibliographie commentée des publications, 1830-1987*, Friburgo-París, Éditions Universitaires-Éd. du Cerf, 1989; M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruselas, Culture et civilisation, 1969 (reimpr.); H. DÖRRIES, *Zur Geschichte der Mystik. Eriugena und der Neuplatonismus*, Tubinga, Mohr, 1925; T. GREGORY, «Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena», en *Giornale Critico dalla filosofia italiana* 37, 1958, págs. 319-332; A. M. KIJEWSKA, «El fundamento del sistema de Eriúgena», en *Anuario Filosófico* 33, 2000, págs. 505-532; P. MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena, Saggio interpretativo*, Padua, Cedam, 1957; J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press, 1988; J. J. O'MEARA y L. BIELER(eds.), *The mind of Eriugena. Papers of a colloquium* (Dublín, 14-18 julio, 1970), Dublín, Irish University Press for the Royal Irish Academy, 1973; D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

SAN ANSELMO DE CANTERBURY

EL PADRE DE LA ESCOLÁSTICA

Anselmo de Canterbury (1033-1109) es oriundo de Aosta, norte de Italia; fue abad del monasterio de Bec en la Normandía y luego arzobispo de Canterbury. Con él comienza la primitiva escolástica. Lo que hay antes de él puede denominarse, como sugiere Grabmann, preescolástica. Sus dos obras más célebres son el *Monologium*, sobre la sabiduría de Dios, y el *Proslogium*, sobre la existencia de Dios.

Obras y bibliografía

MIGNE, PL 158-159, col. 1853-1854; *Opera omnia*, 2 vols., ed. por F. S. Schmitt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, ^{2}1984 (texto lat., introd. en al.); *Obras completas de san Anselmo*, 2 vols., ed. por J. Alameda, Madrid, BAC, 1952-1953, texto de la ed. crít. de Schmitt y trad. cast. de J. Alameda (vol. 1: *Monologio*. *Proslogio*. *Acerca del gramático*. *De la verdad*. *Del libre albedrío*. *De la caída del demonio*. *Carta sobre la encarnación del Verbo*. *Por qué Dios se hizo hombre*).

Analecta Anselmiana: Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury, fundada por F. S. Schmitt y otros, ed. por H. Kohlenberger Place, 6 vols., Frankfurt, Minerva, 1969-1976; G. E. M. ANSCOMBE, «Por qué la prueba de Anselmo en el "Proslogion" no es un argumento ontológico», en *Anuario Filosófico* 15 (2), 1982, págs. 9-18; K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, Zúrich, Theologischer Verl., ^{2}1986; K. FLASCH, «Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury», en *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1964-1965, págs. 332-352; F. VANFETEREN y J. C. SCHNAUBELT (eds.), *Twenty five years (1969-1994) of Anselm Studies: review and critique of recent scolarly views*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 1996; K. KIENZELER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Friburgo, Herder, 1981; A. KOYRÉ, *Fides quaerens intellectum*, París, Vrin, ^{4}1967; J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, ^{2}1954; CH. SIDIROPOULOU, «St. Anselm's Ontological Argument: Riddle or Game?», en *Philosophical Inquiry* 31, 2009, págs. 131-152; F. VANSTEENBERGHEN, *Philosophie des Mittelalters*, fasc. 17, pág. 24 de I. M. BOCHEŃSKI y F. MONTELEONE(eds.), *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, Franke, 1948-1953 (biblio. específica sobre el argumento ontológico); L. TARCA, «Il discorso del quale è impossibile pensarne uno migliore. L'argomento ontologico come caso paradigmatico di questione filosofica»,

en L. PERISSINOTTO y otros, *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico et la filosofia*, Génova, Marietti, 1993, págs. 111-134; S. VANNIROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del sec.* XI, Milán, Bocca, 1949; *id.*, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Roma, Laterza, [2]1999.

Fides quaerens intellectum

San Anselmo es un pensador formado por entero en san Agustín. De su espíritu ha emanado la consigna que ahora Anselmo pondrá en curso para toda la escolástica; el *fides quaerens intellectum*. Pero lo que en Agustín fue más bien una gran idea es ahora todo un programa de realización que se convierte en escuela. Se trata ahora de iluminar los enunciados de la fe, en sus contenidos y en sus nexos interiores, de un modo racional, desde puntos de vista lógicos, organizándolos en un sistema, deduciéndolos unos de otros y, consiguientemente, abriendo su inteligencia desde más profundas bases. Este método racional no resuelve los misterios de la fe; tan sólo trata, en lo posible, de elaborar racionalmente y dar moldes lógicos a los datos revelados. Podremos, según esto, preguntarnos si Anselmo es un verdadero filósofo, dado que sus premisas son, en último término, tesis religiosas. «No quiero entender para creer, sino creer para poder entender», afirma él. De hecho toda la escolástica tendrá como punto de arranque este mismo lema. Anselmo, por su parte, extenderá también su especulación a multitud de problemas filosóficos. Aunque todavía con ropaje teológico, en él se agita viva una verdadera problemática filosófica.

Prueba anselmiana de la existencia de Dios

Se advierte esto en seguida en el problema que ha dado a san Anselmo un puesto de relieve en la historia de la filosofía, su prueba de la existencia de Dios, tal como la ha desenvuelto en el *Proslogium*. Kant la ha denominado argumento ontológico. Bien es verdad que Kant tiene inmediatamente ante sus ojos la forma dada al argumento por Descartes y Leibniz. Pero el pensamiento central está ya en el razonamiento de san Anselmo y es el siguiente: la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar (*id quo maius cogitari non potest*). Si este ser existiera sólo en la mente, no sería el mayor ser cogitable, pues se podría pensar todavía un ser superior a él, el ser, en efecto, que no sólo existiera en la mente, sino también en la realidad. Consiguientemente, la idea del ser sumo exige que este ser no sólo exista en la mente, sino también en la realidad.

Réplica y contrarréplica. Ya el monje Gaunilón salió al paso a san Anselmo con la siguiente réplica: entonces si yo pienso una isla perfectísima, se seguirá igualmente que esa isla existe. Es similar a lo que más tarde dirá Kant: con el concepto de una casa no se nos da su existencia. Si yo me represento 100 escudos, no por eso tengo esas monedas en mi poder. Pero Anselmo no ignoraba esto. Si un pintor se representa un cuadro, ese cuadro no por eso existe. Aun consciente de esa dificultad, se mantiene firme en su prueba y rebate las instancias de Gaunilón. El ejemplo de una isla perfectísima no toca el verdadero asunto, pues en la idea de Dios tenemos un caso único que no tiene par con ningún otro; tocamos aquí un ser que tiene necesariamente todas las perfecciones desde toda la eternidad, mientras que una isla, en todos los casos imaginables, es un ser limitado. Y con ello se descubre el verdadero nervio de la demostración. Toda ella descansa en el concepto del «ser que contiene en sí toda perfección».

Interpretaciones insuficientes. ¿Falacia? La reflexión de Anselmo puede fácilmente ser interpretada de un modo inexacto. Puede verse en ella una

falacia y un salto indebido del orden lógico al ontológico, porque el concepto de un ser perfectísimo no tiene verificación ni justificación posible en la experiencia. Esta objeción está montada sobre la teoría moderna del conocimiento, según la cual los conceptos no son más que conceptos, ideas, que reciben su justificación únicamente de la experiencia sensible. Ésta no es, empero, la situación de Anselmo. En el capítulo 2 del *Proslogium* distingue claramente entre lo que es sólo idea (*in intellectu esse*) y lo que es real (*in re esse*); y en la respuesta a Gaunilón habla hasta la saciedad de conceptos falsos (§ 4). Pero sucede que el concepto o idea de Dios no es concepto de esta clase de pensar corriente, sino una idea completamente aparte; cuál, lo veremos en seguida.

¿Didáctica? Pero antes hemos de mencionar otra interpretación también insuficiente, según la cual Anselmo está convencido por su fe religiosa de que a la esencia de Dios pertenece el existir, y por tanto su argumento ontológico es tan sólo una explicación didáctica de su fe y nada más. En favor de ello parece estar el hecho de que Anselmo recurre muchas veces a la fe para su concepto de Dios (*Proslog*. cap. 2; *Respuesta a Gaunilón*, § 1 y 10). En contra de ello está el que este recurso a la fe no es todo ni lo principal en esa prueba, y sobre todo hay que decir que detrás de esta interpretación está el prejuicio barato de que un escolástico sólo puede operar desde su fe en todo cuanto piensa, o, si se va más lejos, que debe operar desde su fe, porque en estas cosas la ciencia humana está radicalmente excluida. Y parece que se corrobora esto cuando se enfoca el argumento anselmiano desde el *Cur Deus homo*. Pero la realidad ha sido muy otra en la escolástica. Juan de Salisbury dice expresamente de Anselmo que su empeño fue convencer por la razón (*ratione convincere*) lo que enseña la fe (*Vita S. Anselmi*, cap. 5; Migne, PL 199, 1017). Esto se refiere directamente al *Monologium*, pero no vale menos del *Proslogium*. Por lo demás decide la cuestión una mirada al momento histórico y doctrinal en que se inserta el pensamiento de Anselmo y desde el cual adquiere su verdadero sentido.

Momento histórico-doctrinal. ¿Qué clase de idea es la que tiene Anselmo en su cabeza? El *quo magius cogitari non potest* se aclara más con el pasaje de la *Respuesta a Gaunilón*: «Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio» (§ 4; también 1 y 8). Éste es, pues, el ser perfectísimo, que no tiene principio, ni fin, ni partes, que es el todo, el todo del ser y del pensar. En él coinciden esencia y existencia, pensar y ser. Anselmo podría haber hablado ya de una *omnitudo realitatis* y también haber dicho: todo lo racional es real. Lo que tiene ante los ojos con su ser perfectísimo no es, en efecto, sino el concepto de Dios de Boecio: *summum omnium bonorum cunctaque bona intra se continens*; es la idea agustiniana de Dios como *bonum omnis boni*, y es la idea platónica del bien, su ἀνυπόθετον e ἱκανόν. De la otra gran obra de Anselmo, el *Monologium*, esto se deduce aún más claramente. Allí se aducen dos pruebas de la existencia de Dios típicamente platonizantes; desde los grados de perfección y desde la idea del ser sumo. No es, en realidad, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sino el razonamiento apriorístico de que todo lo imperfecto supone lo perfecto, que, en toda línea de ser, es antes que lo imperfecto. Y como lo imperfecto es una realidad, también lo será lo perfecto; más aún, será *la* realidad, y lo imperfecto sólo será una débil imagen suya.

Concepto de verdad. Se verá esto perfectamente claro si se toma en consideración el concepto anselmiano de verdad. Verdad significa para él la «rectitud» de las esencias, que consiste en que se conformen con su modelo existente en la mente de Dios. Está en el espíritu y es sólo perceptible por el espíritu: «veritas est rectitudo mente sola perceptibilis» (*De verit*., cap. 11) y precisamente cuando el espíritu descubre relaciones necesarias. Si nuestra mente descubre en la idea de Dios una conexión necesaria entre esencia y existencia, tiene que ser la verdad primera, pues sólo es posible que luzca para nosotros una verdad en el plano de la imagen cuando y porque tal existe en el modelo; «quod sit una veritas in omnibus veris», reza el epígrafe del cap. 13 del *De veritate*. Por ello no sería exacto decir que san

Anselmo da un salto indebido del mundo del concepto al mundo de la realidad. Para él el pensar y el ser no están tan disociados como lo están en la Edad Moderna. Es para ello demasiado temprano. Anselmo está plenamente imbuido del espíritu agustiniano, y, para el pensamiento platonizante de san Agustín, la auténtica realidad está en lo primitivamente verdadero y en lo primitivamente bueno, en el modelo ejemplar y en la idea, y de esta realidad vive todo ser y todo conocer, de forma que el camino de ascenso hacia Dios queda expedito desde muy diversos puntos de partida. A no ser que se diga, y esto será lo más exacto históricamente, que el supuesto salto de un orden a otro le estaba ahorrado a san Anselmo por el hecho de moverse en la fusión platonizante del orden ideal con la verdadera y primaria realidad.

Influjo. La prueba anselmiana ha influido durante toda la alta escolástica y atraviesa la Edad Moderna. Santo Tomás de Aquino la rechazará (*S. th*. I, 2, 1 ad 2; *S. c. g*. I, 10; *De ver*. 10, 12); pero otros la admitirán, así Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno y Gil de Roma. Como se ve, todos ellos autores en los que la tendencia platónico-agustiniana está más o menos acusada; por donde una vez más se nos revela el carácter histórico-genético de esta prueba y de su autor.

Principio moral

Menos conocido, pero no menos importante, como revelador del espíritu profundo de la escolástica, es lo que Anselmo dice sobre el principio de la moralidad. A renglón seguido de la definición de la verdad en el *De veritate* (cap. 12), da también una definición de la justicia. Por *iustitia* se entiende el bien moral en su principio. ¿Qué es —se pregunta— lo que se requiere para que una acción sea moralmente buena? Y responde: no sólo la obra externa materialmente recta, sino también la aprobación consciente y libre de lo recto. Pero tampoco esto es todo. Además del qué y del cómo debe añadirse un determinado porqué o para qué (*cur*). Si uno hace lo materialmente recto por vanidad o por el premio extrínseco, no es justo. Debe hacerlo a sabiendas y con libre voluntad únicamente por la rectitud misma. La definición de justicia o rectitud moral reza así: *Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*. Anselmo, antes de Kant, pone el principio moral en la legalidad como tal.

PEDRO ABELARDO

SUBJETIVISMO MEDIEVAL

Personalidad y obra

El programa de san Anselmo de ahondar racionalmente en los contenidos de la fe recibe un impulso esencial y técnico en la obra de *Pedro Abelardo* (1079-1142), uno de los personajes más relevantes del Medievo, tanto por su extraña personalidad y agitada existencia, como por la originalidad de su pensamiento y de su obra. Para avivar la problemática y profundizar más el estudio de los temas, Abelardo explota y desarrolla aún más por su cuenta el método inaugurado por los canonistas (Bernoldo de Constanza), también usado por Anselmo de Laon, que consistía en enfrentar dialécticamente las opuestas *auctoritates* en torno a un mismo asunto. Es la idea fundamental de su obra *Sic et non*. Fue de enorme influjo para el desarrollo del método escolástico, particularmente para la técnica de las *disputationes*, que como dijimos constituyen el andamiaje externo de las *Sumas*. Su principal obra ética lleva el título: *Ethica seu scito te ipsum*. Su escritos lógicos, descubiertos recientemente por Geyer y Grabmann, colocan a Abelardo «en la primera línea de los talentos filosóficos de la Edad Media» (Grabmann).

Existen cuatro lógicas de Abelardo: las *Introductiones parvulorum*, la *Logica ingredientibus*, la *Logica nostrorum petitioni sociorum* (las dos últimas editadas por B. Geyer) y finalmente su principal obra lógica, la *Dialectica*, por primera vez editada en su totalidad por L. M. De Rijk en 1956. De ella habrá de ocuparse no sólo la lógica en general, sino también especialmente la moderna logística.

Obras y bibliografía

MIGNE, PL 178 (París, Garnier, 1885); *Philosophische Schriften*, 4 vols., ed por B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1919-1923 (reimpr., Münster, Aschendorff, 1973); V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, París, Impr. Royale, 1836; *id.*, *Petri Abaelardi Opera*, 2 vols., París, A. Durand, 1849-1859; *Petrus Abaelardus Dialectica*, primera ed. completa por L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, G. A. Hak y H. J. Prakke, 1956 (Assen, Van Gorcum, ²1970); M. GRABMANN, «Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards», en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, *Philos.-hist. Abt.*, 5 (10-18), 1930; *Peter Abaelards Theologia "Summi boni"*, ed. por primera vez por H. Ostlender, Münster, Aschendorff, 1939; M. DEGANDILLAC, *Oeuvres choisies d'Abélard, Textes présentés et traduits*, París, Aubier, 1945. Las *Introductiones parvulorum*están ed. en M. DALPRA, *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*, Roma, Bocca, 1954 (*Editio super Porphyrium. Glossae in categorias. Editio super Aristotelem. De Interpretatione. De Divisionibus. Super topica glossae* ed. por primera vez por M. Dal Pra en esta misma obra); L. MINIO-PALUELLO, *Twelfth century logic, text and studies* II *Abaelardiana Inedita*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958; *Du bien suprême*, ed. por J. Jolivet, Montréal-París, Bellarmin-Vrin, 1978; *(De intellectibus) Des intellections*, texto establecido, trad., introd. y comentario por P. Morin, París, Vrin, 1994; *Ética o conócete a ti mismo*, trad., introd. y notas de A. J. Cappelletti, Buenos Aires, Aguilar, 1971 (trad. de P. R. Santidrián, Madrid, Tecnos, 1990); *Cartas de Abelardo y Eloisa*, ed. por P. R. Santidrián y M. Astraga, Madrid, Alianza, 2002.

L. E. BACIGALUPO, «Pedro Abelardo. Un esbozo biográfico», en F. BERTELLONI y G. BURLANDO (eds.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta-CSIC, 2002, págs. 93-122; G.BALLANTI, *Pietro Abelardo: la rinascita scolastica del* XII *secolo*, Florencia, La Nuova Italia, 1995; B. B. BOYER y R. MCKEON, *Peter Abailard, Sic et non*, 2 vols., Chicago-Londres, University

of Chicago Press, 1977; J. BROWER y K. GUILFOY (eds.), *The Cambridge companion to Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; F. J. FORTUNY, *Pedro Abelardo y el paradigma jurídico de los universales y la ética*, Barcelona, Kosmoi, Archai, Logoi, 2001; É. GILSON, *Heloïse et Abélard. Études sur le Moyen-âge et l'humanisme*, París, Vrin, [3]1997; M. GRABMANN, *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus*, Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1937; *id.*, *Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. jahrhundert. Ein Beitrag zur Abaelardforschung*, Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1938; J. G. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à St. Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, París, Vrin, 1953; J. MARENBON, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; G. MENSCHING, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart, Metzler, 1992; R. PERNOUD, *Eloisa y Abelardo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973; C. RAÑADAFONTE, *Pedro Abelardo: 1079-1142*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998 (biblio.); J. G. SIKES, *Peter Abailard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932 (reimpr. Nueva York, Russel & Russell, 1965); R. THOMAS (ed.), *Petrus Abelardus. Person, Werk und Wirkung*, Tréveris, Paulinus Verlag, 1980. Estudios importantes también en las eds. de Geyer y de De Rijk.

Problema de los universales

Ocasión. El significado filosófico de Abelardo está, sobre todo, en su posición frente al tan debatido problema de los universales, tema clásico del tiempo. Boecio, la gran autoridad del Medievo, había dejado abierto el problema; había comenzado platónico y acabó aristotélico (*cf. supra* pág. 392). Como sus escritos andaban en manos de todos, era inevitable tropezar con esta espinosa cuestión planteada y no resuelta por él. A ello vino a añadirse la repercusión y actualidad del problema en el terreno teológico. En la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, se predica la divinidad de las tres personas; y la doctrina de la redención habla de un pecado original que afecta al hombre como hombre. ¿Cómo habrá que entender el concepto de divinidad y de humanidad en uno y otro caso?

Teorías tradicionales. Ya de antiguo las opiniones estaban divididas. Había dos posturas extremas, el realismo y el nominalismo.

Realismo. El realismo (también llamado ultra-realismo, por oposición al realismo crítico) era la corriente antigua, tradicional (*antiqui doctores*). Platón había admitido universales con existencia anterior a las cosas, para usar el lenguaje de sus adversarios (*universalia ante rem*). Los realistas medievales no eran propiamente seguidores de la teoría de las ideas de Platón; lo que hacían era poner el universal en las cosas existentes (es otra vez el nuevo concepto de realidad); piensan que lo individual nada nuevo dice sobre la especie, sino que está como contenido y agotado en ella. El alma del hombre particular, por ejemplo, cuando Dios la crea, no es una sustancia propia aparte, sino como una particularidad de la «humanidad» siempre existente. Así sería fácil entender el pecado original como culpa de cada uno, por estar el individuo contenido en la especie. Así lo quiere entender *Odón de Tournai* (anterior a 1092) y al parecer también *Gerberto de Aurillac* (arzobispo de Reims), luego papa con el nombre de Silvestre II († 1003). El más conocido representante de este realismo fue, sin embargo,

Guillermo de Champeaux (1070-1120). La esencia universal de la especie constituye, según él, toda la sustancia del individuo, de forma que éste no tiene como propio más que el ser, a lo sumo, modificación de la sustancia común. Por el mismo caso, la especie es sólo como un accidente del género, no tiene, pues, ninguna sustancialidad propia.

Nominalismo. Es la otra corriente más moderna, que con todo encuentra ya representantes en el siglo IX, v. g. *Heirico de Auxerre*, quien no quiere ver en los universales ninguna entidad genérica real (*res*), sino sólo cosas puramente pensadas (*nuda intellecta*). Lo que existe no puede ser más que individual. En el siglo XIun grupo de maestros anti-realistas afirman que los universales sólo son palabras, nombres (*voces*, *nomina*), en manera alguna cosas (*res*). Su principal representante es *Roscelino de Compiègne* (*ca.* 1050-1120). Para él los universales son puros sonidos (*flatus vocis*), expresión un tanto fuerte, que acaso sólo pretende contraponer vigorosamente los nombres a las cosas. No puede tampoco admitirse que este temprano nominalismo se haya alimentado del mismo espíritu del nominalismo y del escepticismo posterior del siglo XIV, ni menos del moderno conceptualismo, según el cual nuestros conceptos no tocan en nada al ser mismo de las cosas, y se quedan en «puros conceptos». Roscelino estuvo más bien influido por la concepción boeciana de la lógica, que al igual que la de Aristóteles, va demasiado prendida a la palabra y sabe harto a gramática y toma ante todo en consideración los *nomina* y sus relaciones; pero suponiendo siempre en el fondo que las voces reflejan adecuadamente contenidos reales correspondientes a ellas. En todo caso la tesis de que todo lo real necesariamente es individual le llevó a Roscelino, en el terreno teológico, al triteísmo; pues la divinidad, común a las tres divinas personas, no podía existir, según aquella concepción, sino multiplicándose en otros tantos individuos y sustancias.

Postura de Abelardo. Disputa con G. de Champeaux. Distinto es su discípulo Abelardo, más crítico y más subjetivista. Detrás de su lucha contra el realismo y su encarnizada oposición a Guillermo de Champeaux hay más que una mera contienda escolástica. Apunta aquí un leve

escepticismo frente a la metafísica. Ante todo juega una mala pasada a su maestro Guillermo de Champeaux. Si la esencia específica, le objeta, contiene de por sí cuanto pertenece al individuo, no habrá entonces propiamente hombres distintos, sino sólo un hombre, el hombre; mas, en rigor, quedarían solas las diez categorías. En ellas se agota toda la amplitud del ser. ¿Cómo surgirán entonces las diferencias y distinciones que evidentemente vemos? Además: ¿no nos veremos forzados a admitir que una y misma esencia es portadora de propiedades opuestas entre sí y contradictorias, sustancia, por ejemplo, viva y muerta, buena y mala a la vez? ¿No es esto contra el principio de contradicción? Y si la especie lo es todo en todo, ¿por qué no igualmente el género o los supremos géneros, las diez categorías, o el mismo Dios, como lo había dicho ya el Eriúgena? No hemos avanzado nada. Bajo el peso de estos argumentos Guillermo se vio obligado a mudar de opinión y enseñó ahora que toda cosa singular es efectivamente un algo propio; que la individualidad quedaba fuera de la esencia específica; y el poderse predicar algo común provenía de que las cosas poseen cierta semejanza y en ese sentido no se distinguen. Abelardo objetaba aún: ¿y cómo podrán ser las cosas singulares semejantes unas a otras si su individualidad es en cada una de ellas una cosa enteramente propia? Primero Guillermo no fue justo con el singular; ahora no lo era con el universal. Las discusiones sobre estos problemas se continuaron con creciente calor, y ahora uno ahora otro de los dos gallos de pelea tenía que ausentarse de París. Abelardo se enredó en el entretanto en una aventura de amor que le acarreó no pocos lances desgraciados. Finalmente quedó dueño del campo. Era el «maestro de la dialéctica».

Su solución. La solución de Abelardo al problema genérico es digna de considerarse. Lo que es real debe ser individual. Se da verdadera ciencia de los singulares y sólo de éstos. Los conceptos universales son sólo opiniones. Muchas veces acaece que tenemos idea de una ciudad; vemos luego la ciudad misma y advertimos lo desvaída e inexacta que era aquella representación nuestra anterior. «Tal creo yo que acaece con las formas interiores que no se nos da percibir con los sentidos». Por eso los conceptos universales no fundan una ciencia real; son más bien representaciones

confusas (*imagines confusae*). No se los puede tener por meras palabras, pero tampoco por un verdadero saber que cale el interior de las cosas. Este saber sólo lo posee Dios. El hombre depende de lo de fuera; está prendido a los accidentes y sólo mediante ellos puede rastrear y decir algo de las cosas; pero lo que se predica así no pasa de contenidos de significación subjetivos (*sermones*). Estos contenidos de significación son subjetivos, porque está siempre en función de nuestra actitud interior y de nuestra atención lo que aprehendemos en las cosas (abstraemos) y hacemos entrar en el concepto universal. Por eso también podría decirse del universal que es una *res ficta*. Los conceptos universales están *in intellectu sólo et nudo et puro*. La esencia que se nos da en el concepto universal es una cosa del espíritu humano, de la mente, no una cosa de la realidad (*ad attentionem refertur non ad modum subsistendi*). Creería uno estar oyendo a un filósofo moderno. Salta en seguida a la vista lo revolucionario de estas teorías, cuando se considera que para Platón y para san Agustín la idea general era lo más exacto y el fundamento de todo saber y de toda verdad, y cuando se piensa igualmente que en Aristóteles y en Boecio tampoco se ponía la abstracción en la cuenta de la representación o enfoque subjetivo, sino que traducía justamente las formas internas de los objetos, y además esta forma general constituía el propio objeto de la ciencia. Y no de otro modo juzgará santo Tomás de Aquino, si bien asentará el principio de que lo que conocemos, lo conocemos con arreglo a la peculiar forma de nuestro espíritu; leemos, según él, el texto del ser traducido a nuestro lenguaje, pero el texto queda, sea cual sea el idioma a que se traduzca; no oímos meramente palabras nuestras o construcciones nuestras, sino que leemos el mismo texto objetivo. Otra cosa es en Abelardo. No es la naturaleza, según él, la que nos habla, sino que nosotros somos los que hablamos sobre la naturaleza, y hablamos según el punto de enfoque subjetivo de cada cual. En todo caso lo que hablamos son opiniones nuestras sobre el ser realmente existente. No somos creadores del ser, como los subjetivistas modernos, pero sí sus intérpretes. Abelardo piensa, pues, en realista. Sus expresiones de tono nominalístico no significan lo que significarán en el siglo XIV o después. Hay que tener siempre presente que Abelardo, en tales fórmulas, habla como lógico, en cuanto tal (*ars sermocinalis*). Y por ello y en ese

sentido Abelardo es aún un hombre medieval, si bien es cierto que al acentuar el elemento subjetivo de estas opiniones se ha adelantado considerablemente a su tiempo. Pero en lo fundamental el «dialéctico» permanece fiel al espíritu cristiano del tiempo. No racionaliza la fe: «Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles ut secludar a Christo», escribe en su*fidei confessio* a Eloísa (*Epist.* 17; Migne, PL 178, 375).

Ética

Su doctrina. Abelardo no es menos original en sus concepciones éticas. Lo que ya en la patrística se admitía sin discusión, que la cualidad moral de una acción radica en el conocimiento y la voluntad, la intención y la libertad, se había perdido o desdibujado en los tiempos anteriores a Abelardo. En el periodo de convulsiones políticas que comprende la irrupción de los pueblos del norte, la formación del pueblo alemán y la invasión anglosajona, estuvo en uso un derecho de reciedumbre primitiva; este derecho y sus usos jurídicos imprimieron también en parte su sello a la moral. En los *libri poenitentiales*, que equivalían a un catecismo moral, el valor de una conducta se medía simplemente por su realidad efectiva visible. Lo jurídico más que lo ético era lo decisivo. El axioma de que «la obra (externa) mata al hombre», fue un gran principio jurídico procedente de los pueblos germánicos. Bien es verdad que el Antiguo Testamento daba alas para concebir así este talión. En los sínodos de París (829), de Worms (868) y de Tribur (895) la Iglesia se había pronunciado contra estas prácticas jurídicas, pero el antiguo uso seguía aún encastillado en las cabezas. Abelardo se pone decididamente frente a esta corriente y vuelve a hacer de la intención interior el eje de la moralidad. Distingue claramente entre voluntad (*intentio, consensus*) y obra externa (*opus*). «El juez que cree en justicia deber matar a un hombre, el cazador que dispara una flecha en el bosque contra un animal y casualmente mata a un hombre, el que duerme con una mujer ajena pensando que es la suya, el que se casa con su hermana sin conocerla como tal, la madre que en el sueño ahoga a su niño; todos éstos no han cometido pecado». Los ejemplos aducidos están todos tomados de los libros penitenciales y por ellos se ve claro cuál es el intento de Abelardo. Cierto que en su manera impulsiva dispara más allá del blanco. Si todo está en la intención y en el consentimiento, cuando de lo bueno o malo moral se trata, la acción pecaminosa misma, prosigue él, carece de sustancia de pecado (*nullam esse substantiam peccati*). Con ello desfigura, de modo interesante, pero peligroso, un dicho de Agustín, que tiene

ciertamente otro sentido: el mal no es una *substantia*, sino una *privatio* (*Conf*. VII, 16, 22); el paso inmediato es decir: con sólo que sea la intención buena, la obra es buena. «No llamamos buena a una acción porque ella de por sí contenga algo bueno, sino porque ha procedido de una intención buena».

Sus límites. Esto es, al menos, inexacto. Es claro que la bondad moral presupone como requisito necesario una intención buena; que sólo eso lo sea ya todo, no puede concedérsele a Abelardo. ¿Podría según ello bastar una conducta moral que a lo largo de toda una vida se preocupa sólo de la intención interior y no se aplica a realizar una obra vital correspondiente? La intención de por sí no tiene en general un valor absoluto, sino que es normalmente un camino hacia la acción y hay que entenderla desde ese mismo obrar. Tenemos una intención porque debe hacerse una determinada obra; éste es el orden real y natural que debe tener en cuenta toda moral. Sin la obra la intención resultaría vacía. Ella sola, en sí tomada, no es capaz de producir ninguna obra buena. Si en muchos casos nos contentamos con la buena voluntad y la hacemos equivaler a la buena obra, no es ello ciertamente en razón de que nada importe la obra misma, sino porque por alguna especial razón tal obra no ha podido llevarse a cabo. Sólo en ese caso excepcional la voluntad equivale a la obra. Y justamente en ese carácter de excepcionalidad se reconoce que no es indiferente a la moral la obra misma. ¿Y una moral que sólo cuida de la intención interior no corre el peligro de perderse en subjetivismo e individualismo? Abelardo advirtió este peligro y trató de evitarlo. «No es la intención buena por aparecer buena, sino si realmente es aquello por lo que se la tiene». Con ello queda frenado el subjetivismo. Hay normas objetivas, a las que tenemos que conformarnos. Lo mismo que en lo epistemológico, Abelardo también reconoce en lo ético un orden metafísico que nos esforzamos por aceptar. Comprende atinadamente el influjo de lo subjetivo en estos conatos, pero no cae en un puro subjetivismo. Por ello es consecuente y significativo el hecho de que se retractara al fin de su primera opinión de que los judíos no pecaron al crucificar al Señor o al lapidar a san Esteban. El subjetivismo medieval no es aún perspectivismo o relativismo moderno, para el que no se

da ninguna verdad absoluta, y para el que lo que se dice verdadero no es sino creación del hombre, ya del pueblo, ya del individuo.

Por lo demás, no obstante su nueva valoración de la subjetividad, Abelardo permanece en la línea tradicional, como todos los escolásticos. El breve esbozo de la ética que hay en su *Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano* (Migne, PL 178, 1644s) sigue el esquema usual: *summum bonum y beatitudo*, virtud en general, y virtudes en particular, tomando como pauta las cuatro virtudes cardinales, que luego, a su vez, se subdividen. Así se procede también, casi al mismo tiempo que Abelardo, en el *Moralium dogma philosophorum* (Migne, PL 171, 1007), en Hugo de San Víctor, *De fructibus carvis et spiritus* (Migne, PL 176, 1002) y en el *Florilegium morale oxoniense*. Sobre el origen de este esquema, *cf. supra*, págs. 407s.

Influjo

Abelardo tuvo entusiastas discípulos y su influjo en el desarrollo de la escolástica es grande. Los futuros papas Alejandro III y Celestino II se habían sentado a sus pies. Igualmente Juan de Salisbury y Pedro Lombardo. También depende de él Graciano. Sobre todo fue su método del *sic et non* el que hizo escuela. Ha pasado simplemente al método escolástico. Abelardo no sólo influyó fuertemente en la literatura teológica sentencista; es sobre todo extraordinario su influjo en los comentarios, aún inéditos, del siglo XII a la lógica aristotélico-boeciana.

ESCUELA DE CHARTRES

HUMANISMO MEDIEVAL

Carácter de la escuela

Hacia el final del siglo X *Fulberto de Chartres* llevó a cabo la fundación de esta escuela. Su periodo de esplendor coincide con el siglo XII por los años de la construcción de la gran catedral de Chartres. Tocamos con esta escuela los umbrales de la alta escolástica; percibimos ya el rumor de cercanía de nuevas ideas. En atención al estudio amplio y penetrante que se llevó a cabo en este círculo en torno a la antigua literatura, se ha hablado de un humanismo en la escuela de Chartres. Fue en esta escuela donde se acogió por primera vez la «nueva lógica» (*logica nova*), es decir, los escritos del *Organon* aristotélico hasta entonces desconocidos (los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos*). Este hecho será de enorme importancia para el desarrollo de la ciencia en la escolástica. También se descubren aquí los primeros rastros de un conocimiento de los escritos físicos de Aristóteles. Igualmente son explotados los escritos de ciencias naturales y de medicina de Hipócrates y Galeno. A ello se juntan las obras científico-naturales y de medicina de árabes y judíos (en la traducción de Hermán de Carintia y de Constantino africano, monje benedictino de Monte Casino a mediados del siglo XI). La escuela de Chartres tiene una orientación característica hacia las ciencias naturales. La posición filosófica de fondo es platónica. Se explota y se asimila universalmente el *Timeo* (en la traducción de Calcidio), lo mismo que a Boecio, quien por su parte había también trabajado detenidamente sobre esta obra platónica.

Los hombres de Chartres

En su momento de esplendor (1114-1124) destaca sobre todos *Bernardo de Chartres*. Juan de Salisbury le llama «el primero entre los platónicos de nuestro siglo». Las ideas mismas no están, según él, en las cosas, sino sólo las imágenes de las ideas, las *formae nativae*, que configuran la materia y, a su vez, son configuradas por la materia. Las ideas no son eternas, como Dios, ni tampoco coeternas, como lo son las personas divinas. No llega a tanto la semejanza divina (*parilitas*) de las ideas (Juan de Salisbury, *Metalogicon*, 35; Migne, PL 199, 938). Es una reflexión interesante que toma nota del hecho de que las ideas en la mente de Dios, en cuanto idénticas a su esencia, deberían ser eternas, pero en cuanto algo pensado, insertas por tanto en un proceso, no pueden ser enteramente intemporales. El problema surge en el momento en que las ideas platónicas fueron transportadas a la mente de Dios. Pasa al Medievo a través de Pseudo-Dionisio y de Escoto Eriúgena. También el Cusano hará una distinción parecida (*De ven. sap*. 3). Bernardo estima también a Aristóteles y se afana por conciliar a los dos grandes filósofos. Introduce la lectura de los clásicos en la Edad Media e inaugura con ello el humanismo de la escuela de Chartres. Su hermano menor, *Teodorico (Thierry) de Chartres*, dirige la escuela desde 1140. En su obra exegética sobre el Génesis (*De sex dierum operibus*) intenta una síntesis entre Platón y Calcidio, por una parte, y la Biblia, por otra. Su *Heptateuchon*, tratado manual sobre las siete artes liberales, contiene extractos de más de cuarenta obras diferentes y ofrece con ello un precioso arsenal para conocer la vida literaria de la primera mitad del siglo XII. Estos dos escritos, igual que su comentario al *Boethius, De Trinitate*, sólo se han conservado en parte, y sólo una parte de lo conservado ha sido editada. En el *Heptateuchon* se delata un conocimiento de la *Logica nova: Primeros Analíticos, Tópicos y Elencos sofísticos* de Aristóteles. Probablemente también procede de Thierry un comentario al *Boethius, De Trinitate* que comienza con las palabras *Librum hunc* (ed. por W. Jansen juntamente con el *Comentario* de Clarembaldo de Arrás).

También Thierry avanza por las vías de la filosofía platónica. Los elementos de su metafísica son el uno y el número. El uno es lo eterno y lo inmutable; es idéntico a Dios. El número es lo variable; porque sólo se cuenta el cambio, y por ello con el número se nos da el ser creado. Lo mismo que todos los números proceden del uno, así el mundo de Dios. Pero si es verdad que todas las formas de todas las cosas están en la mente de Dios, y la divinidad constituye así la forma de las cosas particulares (*divinitas singulis rebus forma essendi est*), queda con todo a salvo la distinción entre las cosas creadas y el Creador, porque Dios no puede materializarse (*divinitas immateriari non potest*). Thierry entiende evidentemente sus afirmaciones en el sentido del ejemplarismo agustiniano. Sus palabras nos sugieren también conceptos areopagíticos y especulaciones pitagóricas del último Platón sobre la idea y el número, y nos hacen pensar en el posterior cardenal de Cusa. La escuela de Chartres significa igualmente un importante eslabón en la gran línea histórica idealista que va de Platón a Hegel. Otras figuras importantes de este círculo son: *Clarembaldo de Arrás* († *ca.* 1187), discípulo de Thierry y de Hugo de San Víctor. De él procede un *Comentario* al*Boethius*, *De Trinitate* (ed. por primera vez por W. Jansen en 1926) y otro *Comentario al Boethius*, *De hebdomadibus* (ed. por primera vez por N. M. Haring en 1955). Destacan asimismo *Gilberto de Poitiers* (*Pictaviensis*, también *Porretanus*, † 1154), que compuso el *Comentario* de mayor influjo histórico a los *Opuscula Sacra* I-III y V de Boecio, y al que se atribuye también un tratado sobre las seis últimas categorías de Aristóteles (*Liber sex principiorum*), base de la enseñanza de la lógica en la Universidad de París durante el siglo XIII; *Guillermo de Conques* († 1145), que escribió un comentario al *Timeo* platónico, glosas al *De consolatione* de Boecio y tres exposiciones de la filosofía (*Philosophia mundi*) y al que pertenece quizás el *Moralium dogma philosophorum*, que en Migne está atribuido a Hildeberto de Lavardin, con el título: *Moralis philosophiae de honesto et utili* (Migne, PL 171); y *Juan de Salisbury* († 1180), que en su *Metalogicus* nos da preciosos informes sobre la lógica del tiempo y sobre las diversas tendencias en la disputa en torno a los universales, y con su *Policraticus* influyó notablemente en las teorías políticas de la Edad Media, sobre todo en lo que toca a la actitud del

pueblo frente al gobernante tiránico, cuya eliminación violenta cree justa. Afín a la escuela de Chartres es el obispo *Otón de Frisinga* († 1158), que fue el primero en llevar el conocimiento de toda la lógica aristotélica a Alemania. En la segunda mitad del siglo XII las tendencias de la escuela de Chartres se desenvolvieron en una dirección panteística en sus representantes *Amalrico de Bène* y *David de Dinant*. El primero concibió a Dios como forma, el segundo como materia prima de todas las cosas.

Obras y bibliografía

W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau, Müller & Seiffert, 1926 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1974); en esta misma obra, también: [Thierry deChartres], *In librum hunc* (págs. 3*-25*) y *De sex dierum operibus* (págs. 106-112); N. M. Haring, *A commentary on Boethius De Hebdomadibus by Clarenbaldus of Arras*, «Studies and texts» 1, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1955, págs. 1-21. Los coment. de Gilberto de Poitiers a los *Opuscula sacra* se imprimieron entre las obras de Boecio: Migne, PL 64, 1255-1301, 1301-1310, 1313-1339, 1353-1412; *Liber de sex principiis Gilberto Porretae adscriptus*, ed. por A. Heysse, ed. crít. por D. van den Eynde, ^{2}1953; N. M. Haring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* (1142-54), «Studies and texts» 13, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966; *id.*, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, «Studies and Texts» 20, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971. La *Philosophia mundi* de Guillermo de Conches se encuentra en Migne, PL 172, cols. 39-102, atribuida a Honorio de Autun, y en PL 90, cols. 1127-1178, entre las obras de Beda el Venerable; C. Ottaviano, *Un brano inedito della «Philosophia» di Guglielmo di Conches*, Nápoles, Morano, 1935; J. Holmberg, *Moralium dogma philosophorum*, Uppsala-París, Almqvist & Wiksells-H. Champion, 1929. [J. deSalisbury]: *Opera*, en Migne, PL 199; *Policraticus*, 2 vols., ed. por C. C. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1909 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1965); *Metalogicon*, ed. por C. C. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1929; *The Metalogicon of J. of Salisbury. A twelfth century defense of the logical arts of the trivium*, trad. introd. y notas de D. D. McGarry, Gloucester, P. Smith, 1971; *The letters of John of Salisbury*, vol. 1, texto establecido por W. J. Millor, trad. de. H. Butler, Oxford, Clarendon Press, 1955 (vol. 2: 1979).

P. J. BELMARLÓPEZ, *La actitud cornificiana ante la filosofía según el «Metalogicon» de Juan de Salisbury*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988 (Microforma); A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen-Age (du V*e au *XVI*e*siècle*), París, Picard, 1895 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1965); PH. DELHAYE, «L'organisation scolaire au XIIe siècle», en *Traditio* 5, 1947, págs. 211-268; H. C. VANELSWIJK, *Gilbert Porreta: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1966; É. GILSON, «Le platonisme de Bernard de Chartres», en *Revue neo-scholastique de philosophie* 25, 1923, págs. 5-19; M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke*, Múnich, Akademie der Wissenschaften, 1935; T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo de Conches e la scuola di Chartres*, Florencia, Sansoni, 1955; R. E. GUGLIELMETTI, *La tradizione manoscritta del Policraticus di Giovanni di Salisbury: primo secolo di diffusione*, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005; H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971; J. JOLIVETy A. DELIBERA (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la «Logica modernorum»*, Nápoles, Bibliopolis, 1987; R. KLIBANSKY, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, Londres, The Warburg Institute, 1984; J. MARENBON, «Humanism, scholasticism and the school of Chartres», en *International Journal of the Classical Tradition* 6 (4), 2000, págs. 569-577; G. MAZZANTINI, *Il pensiero filosofico di Giovanni di Salisbury*, Turín, Gheroni, 1957; J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Études et textes*, París, Vrin, 1938; C. RAÑADAFONTE, *Juan de Salisbury: 1110/20-1180*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999; F. TAUSTEALCOCER, *Opus naturae: la influencia de la tradición del Timeo en la Cosmographia de Bernardo Silvestre*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995; S. VANNI-ROVIGHI, «La filosofía di Gilberto Porretano», en *id., Studi di filosofia medioevale*, vol. I, Milán, Vita e Pensiero, 1978, págs. 176-247; C. C. WEBB, *John of Salisbury*, Londres,

Methuen, 1932 (reimpr. Nueva York, Russell & Russell, 1971); M. WILKS (ed.), *The world of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell, 1994.

LA MÍSTICA

El cuadro de la primitiva escolástica no sería completo si no dedicáramos una mención a la mística. No hay que pensar, en efecto, que la escolástica no conoció más lenguaje que el de la pura *ratio* y que estuvo cerrada al calor del sentimiento; como por otro lado tampoco hay que pensar que la mística se mantuvo en su impulso religioso totalmente fuera del marco de las teorías escolásticas, si bien algunas veces, como en Joaquín de Fiore, llegó hasta los bordes de lo posible; no por mala voluntad, sino por un exagerado idealismo; pues en la vida lo mejor es muchas veces enemigo de lo bueno.

Bernardo de Claraval

En primer lugar llama nuestra atención *san Bernardo de Claraval* (Clairvaux, 1091-1153). Imprime su sello al siglo XII tanto como Abelardo. Bernardo se revuelve contra «la gárrula charlatanería de los filósofos», pero no por despreciar el saber, sino por querer fundarlo sobre mejores bases. El comienzo de todo conocimiento de la verdad no está en el intelecto, sino en la humildad. En la humildad se reducen a silencio todos los intereses del yo y sólo en ella el hombre se abre para recibir el mundo de la verdad. Fe y entrega sumisa son más importantes que toda dialéctica. La verdadera filosofía está, para san Bernardo, en el amor a Cristo crucificado. En Él se siente unido del modo más íntimo con la sabiduría de Dios. Por esta vía Bernardo distingue tres estadios en el conocimiento de la verdad: la *consideratio*, en la que el hombre recoge y busca; la *contemplatio*, en la que abarca la verdad en una confiada entrega y contemplación; y el *extasis*, en el que salimos de nosotros y nos perdemos en una unión mística con Dios, como una gota de agua echada en el vino. San Bernardo es, como san Agustín, un genio religioso que puede iluminar posibilidades humanas, con muchas perspectivas para el filósofo, no descubiertas por otras vías. Bernardo sabe así, con sabiduría de santo, del lazo necesario que une humildad, verdad, hombre y Dios: «No estoy unido con Dios, y por eso estoy dividido dentro de mí mismo. Pero con Él no me puedo unir sino por la caridad, no me puedo someter a Él sino por la humildad, ni puedo ser de veras humilde sino por la verdad» (*Medit. de cognit. hum. condit*. cap. 9). Es especialmente interesante lo que siente Bernardo de la quiebra de la naturaleza humana (*Serm. in Cant.* 80, 1-5). El hombre está hecho a la imagen de Dios, no es él mismo la imagen. Sólo el Verbo es la imagen eterna de la justicia, de la sabiduría, de la verdad, porque sólo el Hijo es Dios de Dios y luz de luz. Pero el hombre tiene la posibilidad de alzarse al acontecimiento de aquello eterno. Si no lo hace, su alma está como encorvada (*anima curva*); si se alza a ello, se torna recta. En esta capacidad para lo divino estriba su grandeza (*celsitudo*). Y aun cuando el alma no

explote de hecho su posibilidad, permanece, no obstante, su apertura para lo de arriba (*superna*), y esto es ya grandeza. Abatido y todo, no es un simple «leño encorvado» (Kant), sino *magna creatura*. Así también Agustín, que conoció la región de lo desemejante (*regio dissimilitudinis; Conf*. VII, 10, 16; *Enarr. in Ps*. 42, 6; 94, 2; *De vera rel*. 55, 113; *cf*. Plotino, *Enn*. I, 8, 13, 16, Bréhier), pero conoció también lo divino en el hombre.

Los victorinos

Nada nos muestra mejor lo erróneo que sería creer que la mística tiene una concepción del mundo al margen y en oposición a la de la escolástica, que este grupo de canónigos regulares de san Agustín de la abadía de San Víctor en las afueras de París. *Hugo de San Víctor* († 1141), conde alemán de Blankenburg, propugna la utilización de todas las ciencias del siglo, y mientras los antidialécticos proclaman: «Es sin provecho el estudio de la filosofía», él amonesta: «Apréndelo todo; pronto verás que nada te estorba». Al paso que la mística de san Bernardo sigue la senda de san Pablo y san Juan, alienta aquí de nuevo el modo de ver neoplatónico. Hugo escribió un bello comentario a la *Hierarchia caelestis* del Pseudo-Dionisio, en el que se hermanan la especulación religiosa y el hondo sentimiento místico. Pero igual que en Bernardo, el amor y la humildad son también en él ideas centrales. Constituyen el marco de la tabla de valores del Medievo, que ofrece en su árbol de las virtudes (*arbor virtutum*, análogo al *arbor porphyriana; De fructibus carnis et spiritus*, Migne, PL 176, 997). Las cuatro virtudes cardinales platónicas del esquema (ético) del hombre constituyen por mucho tiempo, aun en el Medievo, todavía las cuatro ramas inferiores de este árbol, que tienen encima de sí las ramas superiores de la fe y la esperanza. Corona de todas es la caridad. Mientras todas las otras ramas dan cada una siete frutos, esta última da diez. La raíz del árbol es la humildad. Las sucintas definiciones (*definitiunculae*) que da Hugo de estos 52 tipos de valor están a veces algo forzadas —cada rama tiene que llevar siete frutos, y paralelamente todo de un modo parecido en el *arbor vitiorum* — pero en lo fundamental son geniales. Estas y otras tablas de valores del Medievo pueden ser bien aprovechadas en los modernos análisis fenomenológicos del valor. El influjo de Hugo en la filosofía y la teología subsiguientes es considerable. Las principales proposiciones de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII están tomadas de los escritos de Hugo de San Víctor. *Ricardo de San Víctor* († 1173) se mueve en la misma línea. Especialmente cara para Ricardo es su teoría de la *scintilla animae*, que

desempeñará un gran papel en la mística posterior. Pero también en Hugo toda la vida del bien que culmina en la *caritas* se cobija en el lema: *scintillet et exardescat* (Migne, PL 176, 1005 B).

Joaquín de Fiore (*ca.* 1132-1202)

El fervoroso fundador del convento de San Juan de Fiore (Calabria), cuna de los floriacenses, es un buen ejemplo de cómo un desbordado idealismo puede dañar más que aprovechar. Joaquín tenía una visión de la historia dominada por la idea de progreso, según la cual los tiempos marchan hacia un nuevo paraíso. Todo son etapas históricas de avance. Correspondiente a las tres divinas personas, hay un reino precristiano del Padre en el Antiguo Testamento; es el tiempo de la servidumbre de la ley y de la letra; tiempo de los casados y de los laicos. Después el reino cristiano del Hijo en el Nuevo Testamento, medio entre el espíritu y la carne; tiempo de los clérigos. Finalmente la plenitud de los tiempos, preparada por san Benito, que llega a su auge en 1260; periodo de la libertad y del espíritu; tiempo de los monjes, el «evangelio eterno», según Ap 14, 6. En él casi todo el mundo se habrá convertido a Dios y la Iglesia habrá alcanzado la perfección de una Iglesia espiritual, dejadas atrás las formas imperfectas de una Iglesia jurídica. El pensamiento de Joaquín implica de hecho que la Iglesia, como institución, ha de cesar. Y llevadas las cosas hasta el final, habrán de cesar también todas las demás instituciones en las que el querer del hombre no alcanza la meta ideal pretendida; tales instituciones son el Estado, el derecho, la ciencia, la sociedad. La realidad está en contra de Joaquín de Fiore. Las deficiencias de la vida han de superarse con algo distinto de un idealismo utópico. Inevitablemente estas ideas exaltadas prenderán acá y allá, porque el hombre necesita del estímulo de la utopía. El abuso y la extralimitación acechan a cada paso. Es muy fácil alzarse con estas armas contra el gran inquisidor, aun sin ser un exaltado, y aun persiguiendo intenciones más realistas. El honrado abad de San Juan de Fiore, que al final de su vida sometió su obra al juicio de la Iglesia, no se quedó ahí. Fue un auténtico loco.

Obras y bibliografía

[SANBERNARDO]: MIGNE, PL 182-85; *Opera omnia*, 8 vols., ed. por J. Leclercq y otros, Roma, Editiones Cistercienses, 1957-1976 (ed. crít.); *Obras completas*, 2 vols., ed. por G. Díez Ramos, Madrid, BAC, 1953-1955; *Obras completas de san Bernardo*, 8 vols., ed. por los monjes Cistercienses de España, Madrid, BAC, 1985-1993 (lat./cast.); [HUGO DES. VÍCTOR]: MIGNE, PL 175-176; C. H. BUTTIMER, *Hugonis de St. Victore Didascalicon. De studio legendi. A Critical Text*, Washington, Catholic University Press, 1939; P. WOLFF, *Die Viktoriner. Mystische Schriften*, Viena, Hegner, 1936. [RICARDO DESANVÍCTOR]: *Les quatre degrés de la violente charité*, texto crít. con introd., trad. y notas de G. Dumeige, París, Vrin, 1955; *De Trinitate*, texto crít. con introd., notas e índices de J. Ribaillier, París, Vrin, 1958; *Liber exceptionum*, texto crít. con introd., notas e índices de J. Chatillon, París, Vrin, 1958. [JOAQUÍN DEFIORE]: *Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Frankfurt, Minerva, [2]1983; E. BUONAIUTI, *Joachim de Fiore. Tractatus super quatuor Evangelia*, Roma, Tipografia del Senato, 1930; *id., Joachim de Fiore. Scritti minori. De articulis fidei*, Roma, Tipografia del Senato, 1936; E. R. DANIEL, *Abbot Joachim of Fiore. Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Filadelfia, American Philosophical Society, 1983.

Bernard de Clairvaux; histoire, mentalités, spiritualité: Colloque de Lyon-Citeaux-Dijon, París, Éd. du Cerf, 1992; J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Múnich, Reinhardt, 1922; J. DE LACR. BOUTON, *Bibliographie Bernardine 1891-1957*, París, Lethielleux, 1958; PH. DELHAYE, *Le problème de la consciente morale chez St. Bernard*, Lovaina, Namur-Lovaina, Godenne-Nauwelaerts, 1957; K. ELM (ed.), *Bernhard von Clairvaux: Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994; G. R. EVANS, *Bernard of Clairvaux*, Nueva York, Oxford University Press, 2000; É. GILSON, *La théologie mystique de*

St. Bernard, París, Vrin, ^{5}1986; W. GOULD, *Ioachim of Fiore and the myth of the eternal evangel in the nineteenth century*, Oxford, Clarendon Press, 1987; J. CH. HUCK, *Joachim von Floris und die joachinitische Literatur*, Friburgo, Herder, 1938; P. LASSER, *Abelardo contra san Bernardo: un conflicto religioso en el siglo* XII, Buenos Aires, Nova, 1944; J. LORTZ (ed.), *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Maguncia, Wiesbaden Steiner Verl., 1955; *Mélanges saint Bernard. XXIV Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes (8*^{e}*Centenaire de la mort de saint Bernard*, Dijon, 1953), Dijon, Association des amis de saint Bernard, 1954; H. DELUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Encuentro, 1989; J. LUDY, *San Bernardo: el siglo* XII *en la Europa cristiana*, Madrid, Rialp, 1963; D. POIREL, «L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique», en *Bibliothèque de l'école des chartes* 156, 1998, págs. 187-207; M. RIEDL, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, Wurzburgo, Koenigshausen & Neumann, 2004; P. SICARD, *Hugo de St. Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991; H. WEISWEILER, «Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor», en *Scholastik* 20-24, 1949; D. C. WEST y S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore: una visión espiritual de la historia*, trad. de F. Patan, México, FCE, 1986.

Alta escolástica

INTRODUCCIÓN

LOS NUEVOS IMPULSOS

El movimiento espiritual que caracteriza el siglo XII se ve impulsado aún más por tres nuevos factores que vienen a confluir simultáneamente en este ambiente espiritual de la Edad Media y que actúan como nuevos resortes. Son la recepción de Aristóteles, el auge de las universidades, y la actividad científica de las nuevas órdenes religiosas. Con esto se llega al punto de esplendor del pensamiento medieval que solemos designar con el nombre de alta escolástica.

A. Recepción de Aristóteles

La entrada de Aristóteles en el marco occidental escolástico comienza en el siglo XII y se completa en el siglo XIII. Se lleva a cabo por dos vías, una indirecta, a través de la filosofía árabe y judía, y otra directa por traducciones del griego.

Recepción indirecta por la filosofía árabe y judía

Lo que la filosofía árabe y judía influyó en la Edad Media escolástica no es en efecto un fondo doctrinal específico del islam o del judaísmo, sino un aristotelismo generalmente tamizado por comentarios neoplatónicos.

Filosofía árabe. Aristóteles llegó a los árabes a través de los *sirios*. Entre los siglos V y X ciertos eruditos cristianos (escuela nestoriana de Edesa, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro, y la escuela monofisita de Resaina y Calcis) habían traducido al sirio algunas obras aristotélicas, particularmente el *Organon*, junto con la *Introducción (Isagoge)* de Porfirio, y los escritos del Pseudo-Dionisio, acompañándolas en ocasiones con comentarios propios. Al conquistar Persia y Siria, los árabes se apropiaron también de esta filosofía. Los Abasidas invitaron a los letrados sirios a la corte de Bagdad y les encargaron traducir las obras de los griegos al árabe, parte del sirio, parte directamente del griego. El califa El-Mamoun erigió en Bagdad en el 832 una auténtica escuela de traductores. A más de las obras aristotélicas llegó a los árabes por esta vía otra serie de escritos sirios; conocieron así a Teofrasto, Galeno, Hipócrates, Euclides, Arquímedes, y sobre todo diversos comentarios a Aristóteles, entre ellos los de Alejandro de Afrodisia, de Porfirio, de Temistio y de Ammonio peripatético. Como se ve, fuera de Alejandro, los que interpretan y sirven a los árabes la obra aristotélica son *neoplatónicos*. Y efectivamente la filosofía árabe se convirtió en un canal por el cual irrumpió el renovado neoplatonismo en la Edad Media, después que lo había ya recibido en herencia, por otro lado, de la patrística. Las doctrinas que principalmente hacen su entrada por los árabes son las relativas a las inteligencias separadas y a la emanación, la idea de los estratos escalonados del ser, la unicidad del entendimiento para todos los hombres, la eternidad de la materia y el concepto de unión mística. La interpretación neoplatónica de Aristóteles se vio ahora particularmente reforzada por dos obras que los medievales conocieron igualmente a través de los árabes y que se

atribuyeron falsamente a Aristóteles, la llamada *Teología de Aristóteles*, que en realidad no es sino un resumen de las *Enéadas* IV y VI de Plotino, y el *Liber de causis*, que es a su vez un compendio de la *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) de Proclo, como lo advirtió ya santo Tomás. Se trata de unas 32 *propositiones* de la *Elementatio* de Proclo, a cada una de las cuales sigue una glosa. Se atribuye el escrito a Alfarabi. La traducción al latín está hecha por Gerardo de Cremona († 1187). Tomás leyó la *Elementatio* misma en la versión que hizo para él Guillermo de Moerbeke en 1268. Ha sido editada por primera vez en 1951 por C. Vansteenkiste en *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951), págs. 263-302; 14 (1952), págs. 491-531.

Esta amalgama de ideas aristotélicas y neoplatónicas cruza todo el pensamiento filosófico árabe. Para *Alfarabi* (Al-Farabi, † 950), por ejemplo, el ser emana en diversas gradaciones escalonadas del único ser divino. Entre los primeros estadios de este proceso se encuentran las sustancias espirituales o inteligencias, que mueven como almas las esferas, y una de las cuales es el *intellectus agens* aristotélico. Parecidamente piensa el tan citado por los escolásticos *Avicena* (Ibn Sina, † 1037). El mundo es, según él, un efecto eterno de un Dios eterno, efecto que se explica recurriendo también al concepto de emanación. De Dios procede la primera y más alta de todas las inteligencias. De ella emanan una tras otra con encadenada subordinación las inteligencias inferiores motoras de las esferas, las cuales mediante su providencia (pensar y querer), rigen el mundo hasta en sus mínimos detalles, mientras que Dios mismo no se ocupa propiamente de lo singular, sino que sólo conoce lo universal. Hay una materia eterna que es el principio de la individuación. *Avempace* (Ibn Bagga), nacido en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XI y muerto en Fez en el año 1139, en *La unión del intelecto con el hombre*, cifra el fin supremo del conocimiento y de la acción del hombre en la unión del nivel superior del entendimiento humano con la razón activa, que es la décima emanación de la divinidad y la conductora del mundo del devenir. Toma posición contra la unión con la divinidad misma, defendida por Avicena y por la tradición filosófica del Oriente islámico. Según Avempace, la verdadera unión sólo puede lograrse mediante el saber y la especulación filosófica. El entendimiento agente, con

el que el sabio se une ya en este mundo, es uno mismo para todos los hombres y se diferencia por las formas materiales en las que actúa. El filósofo zaragozano defiende que las instituciones sociales por lo general están corrompidas y, por tanto, los que conocen la verdad tienen que alejarse de la sociedad. *Abubacer* (Ibn Tufail), nacido en 1106 en Wadi As, hoy Guadix (Granada), muerto en 1185 en Marrakech, escribió el *Filósofo autodidacta*, obra en la que escribe la historia de Hayy, personaje tomado de un relato «místico» de Avicena. Hayy, nacido por generación espontánea, crece solitario en una isla. Sin recibir enseñanza va descubriendo la física y la metafísica. Descubre en definitiva que el mundo depende de un Dios perfecto, al que el alma inmortal puede llegar a conocer. El hombre ha de conseguir la semejanza con Dios. A través del estudio de los cuerpos celestes, Hayy termina en un arrobamiento divino. De una isla vecina llega Asal, que profesa una religión cercana al Islam. Ambos intentan descubrir a los otros hombres el sentido filosófico de las prácticas religiosas. Pero el pueblo se resiste a reconocer este sentido. Vuelven a la isla para dedicarse a la contemplación en medio de la soledad. Para *Averroes* (Ibn Roschd, † 1198), cordobés, las inteligencias deben su ser a un acto creador, sin proceso emanativo. También el mundo procede de Dios, pero es eterno. Las inteligencias mueven igualmente las esferas y la última es, como en los anteriores, el *intellectus agens*, al par que como fuerza cósmica mueve la esfera lunar. Y este entendimiento agente es uno para todos los hombres, de modo que el individuo no posee un alma propia sustancial ni una inmortalidad personal. Solamente es inmortal el alma única de la humanidad. La materia es asimismo eterna y contiene en sí un sinnúmero de disposiciones y formas. Su actuación (*extractio*) constituye el propio acontecer en el proceso del mundo y de la naturaleza.

Estas tesis, sobre todo la del monopsiquismo, suscitaron en la escolástica serias y prolijas polémicas. Santo Tomás escribió con este motivo su *De unitate intellectus contra Averroistas*. Averroes ocupó un puesto de prestigio sin igual y fue llamado el *Commentator* (de Aristóteles) por antonomasia. Existían tres redacciones distintas de sus *Comentarios*, los grandes, los pequeños y las paráfrasis. Es interesante su polémica con *Algazel* (Al-Ghazali, † 1111), que presenta ciertos rasgos similares a la

contienda paralela dentro de la escolástica cristiana entre la filosofía y la religión. Por respeto al contenido religioso del islam Algazel atacó la intrusiva intervención de la filosofía; tal fue el signo de su *Destructio philosophorum*. Averroes sale por los fueros de la *ratio* en su escrito de réplica *Destructio destructionis*. Su idea fundamental desarrollada allí es que la filosofía no viene a desplazar a la religión; ambas buscan la verdad, aunque cada una por su camino. No es aún la teoría de la doble verdad defendida por los posteriores averroístas; pues en el sentir de Averroes difieren sólo las palabras, no la cosa, mientras para los averroístas religión y filosofía tienen como objeto fines entre sí irreductibles e inconciliables.

Filosofía judía. Influye en la escolástica y está a su vez influida esencialmente por la filosofía árabe, y, por tanto, es también el Aristóteles mirado con ojos neoplatónicos quien ocupa aquí el primer plano. *Avencebrol* (Avicebrón, Salomón Ibn Gebirol, † 1070), representa un panteísmo emanantista. En su obra principal, *Fons vitae*, describe a Dios como fuente de la vida, de la que todo el ser fluye, también, naturalmente, en estratos escalonados. Inmediatamente de Dios procede el alma del mundo. Está compuesta de materia y forma, dos principios que caracterizan el ser en todos sus grados. Se funden en una sustancia unitaria, pero son dos principios reales y distintos. A partir del alma del mundo, el proceso de emanación se bifurca en dos direcciones, mundo espiritual y mundo corporal; en ambos materia y forma constituyen los dos principios de los seres; en las sustancias particulares hay además una pluralidad de formas. Dos tesis con las que Avencebrol suscitará acaloradas polémicas en el seno de la escolástica y que darán que hacer a santo Tomás de Aquino. *Bajia ben Josef ibn Paquda* (siglo XI), filósofo judío de la religión, ejerció de juez en una audiencia rabínica, seguramente en Zaragoza, y compuso en árabe *Los deberes de los corazones*. En esta obra, escrita entre 1070 y 1090, distingue entre los preceptos que regulan la acción externa y los que determinan la conducta interior del hombre, los deberes del corazón: reconocer la unidad de Dios, afirmar que el mundo ha sido creado por él, sinceridad en el obrar, humildad, arrepentimiento, introspección constante, ascetismo, amor a Dios. En estos deberes se centra la tarea fundamental del hombre. Sólo la

intención da valor al cumplimiento externo de los preceptos. Es deber del hombre comprender racionalmente estos deberes. Ibn Paquda insiste especialmente en la renuncia a los apetitos sensibles. Se opone a que la ascesis sea entendida como una huida del mundo, pues la ley religiosa incita a la elección del justo camino en medio del orden divino del mundo. En la tradición islámica la obra es considerada una fundamentación racional de las doctrinas religiosas. En el *Libro de la naturaleza del alma* expone una constitución escalonada del mundo por vía de emanación. Esta emanación se desarrolla en diez estadios, que terminan en el nacimiento de los cielos y la tierra. El hombre ha nacido por la combinación de los elementos. A través del alma pertenece al mundo espiritual. El fin del hombre es la purificación mediante una vida virtuosa. El alma individual sobrevive al cuerpo con una existencia propia. *Abraham ibn Ezra* († 1167) avanza dentro del platonismo judío hacia un panteísmo emanantista, pues afirma que la materia informe e increada es informada a través de las sustancias inteligibles que emanan inmediatamente de Dios. Según este filósofo, las almas particulares tras la muerte se reúnen en el alma universal y son inmortales en ella.

Buen conocedor de Aristóteles es *Moisés Maimónides* († 1204), cordobés, a quien estima mucho santo Tomás y del que seguirá muchos puntos en su doctrina sobre la creación y sobre las pruebas de la existencia de Dios. En las pruebas de la existencia de Dios Maimónides depende de Alfarabi y de Avicena, pero más particularmente del mismo Aristóteles. Combate, no obstante, contra él, la eternidad del mundo y se pronuncia por una creación de la nada. En principio defiende una identidad entre fe y razón. El desarrollo del conocimiento filosófico es una camino hacia Dios. Su obra principal es la *Guía de perplejos*. A modo de introducción la encabezan 25 proposiciones «que nos son necesarias para demostrar que Dios existe y que Dios no es cuerpo ni una fuerza sensible y que es único». Se nos da en ellas también una excelente exposición de las ideas fundamentales de la física y metafísica aristotélicas, tal como las entendió la Edad Media. Lo mismo que Averroes, los filósofos judíos tuvieron por patria a España. Maimónides ha influido en pensadores como León Hebreo, Spinoza, Mendelssohn y Salomon Maimon.

Toledo. España fue también la plataforma espiritual desde la cual fue expedida al Medievo escolástico la filosofía árabe y judía. En Toledo funcionaba una expresa y formal escuela de traductores. Allí fueron traducidas al latín, a mediados del siglo XII, las obras de Alfarabi, Avicena, Algazel y Avencebrol, por obra de Domingo Gundisalvo (Dominicus Gundissalinus), Juan Hispano y Gerardo de Cremona. Al comenzar el siglo XIII se añadieron los comentarios de Averroes, en la traducción de *Miguel Escoto* y de *Hermán el alemán*. Hacia el año 1250 era conocida la mayoría de estas obras y en todas partes se notó la eficacia de su estímulo para el avance científico.

Obras y bibliografía

Textos: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, ed. por F. Dieterici, Leipzig, Hinrichs, 1882 (2 vols., reimpr. Hildesheim, Olms, 1969); *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, texto árabe, ed. por O. BARDENHEWER, con trad. al. y lat. medieval, Friburgo, Herder, 1882 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1961; Frankfurt Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000: Desde la prop. 5 la numeración no coincide con la de la tradición medieval; el autor junta la 5 con la 4 original, con lo que es preciso elevar todas las cifras siguientes en una unidad. Tampoco se destaca tipográficamente la *propositio* neoplatónica del comentario árabe). El *Liber de causis* puede también verse en *Questiones supra librum de causis*, ed. por R. STEELE, con la colab. de F. M. Delorme en *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. 12, Oxford, Clarendon Press, 1935, y en H. D. SAFFREYy C. PERA (*cf. infra*, pág. 441). Además, *Liber de causis*, ed. bilingüe, estudio prelim. y bibliografía por R. Aguila Ruiz, trad. de R. Aguila, F. J. Fortuny, C. García Román y M. Muñoz García de Iturrospe, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 2000 (lat./cast.).

[ALFARABI (AL-FARABI)]: *Opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, ed. por G. Camerarius y D. Moreau, París, 1638 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1969); *Obras filosófico-políticas*, ed. por R. Ramón Guerrero, Madrid, Debate, 1992; F. DIETERICI, *Al Farabis philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Leiden, Brill, 1892; *Catálogo de las Ciencias*, ed. por Á. González Palencia, Madrid-Granada, CSIC, [2]1953.

[AVICENA (IBNSINA)]: *Opera*, Venecia 1495, 1508, 1546 (reproduc. facsímil de la *Metafísica*, ed. Venecia, 1495, Lovaina, 1961); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Avicena. Sobre Metafísica* (Antología), trad., introd. y notas, Madrid, Revista de Occidente, 1950; M. HORTEN, *Das Buch der Genesung*

der Seele: eine philosophische Enzyklopädie Avicennas, serie 2: *Die Philosophie*, grupo 3, vol. 13: *Die Metaphysik, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik Avicennas Buch der Genesung der Seele: Die Metaphysik Avicennas*, Frankfurt, Minerva, 1960 (reimpr. de la ed. Halle-Nueva York, 1907); *Le livre des directives et remarques*, trad., introd. y notas de A. M. Goichon, París, Vrin, ^{2}1999; *Le livre de Science*, trad. de M. Achena y H. Massé, vol. I: *Logique, Metaphysique*, vol. II: *Physique, Mathématiques*, París, Les Belles Lettres, ^{2}1986.

[AVERROES (IBNROSHD)]: Trad. medieval de los *Comentarios* a Aristóteles en *Aristotelis Opera latine cum commento Averrois*, ed. Nicoletus Vernia, Venecia, 1483 y en *Aristotelis opera cum Averrois commentariis (Juntina)*, 12 vols., Venecia, 1562-1574, reimpr. Minerva, Frankfurt, 1962 [el texto aristotélico se divide en pequeños párrafos «textos», según los cuales suelen citar a Aristóteles los escolásticos]; *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelen*, ed. por H. A. Wolfson y otros, Versio latina et versio anglica, Cambridge (MA), Mediaeval Academy of America, 1949s y 1958s; *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis, qui Parva Naturalia vocantur*, ed. por A. L. Shields y H. Blumberg, Cambridge (MA), Mediaeval Academy of America, 1949, 1972; *Commentarium Magnum in Aristolis de anima libros*, ed. por F. St. Crawford, Cambridge (MA), Mediaeval Academy of America, 1953; *Destructio destructionis*, en *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The incoherence of the incoherence)*, trad., introd. y notas de S. van Bergh, 2 vols., Cambridge, Gibb Memorial Trust, 2008 (facsímil de la ed. E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1954); *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristottelis de generatione et corruptione libros*, ed. por F. H. Fobes y S. Kurland, Cambridge (MA), Mediaeval Academy of America, 1956; E. I. J. ROSENTHAL, *Averroes commentary on Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956; *Exposición de la «República» de Platón*, trad. y notas de M. Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, ^{4}1996; *Destrucció de la destrucció*, trad. y ed. por J. Puig Montada, Barcelona, Ediciones 62, 1991.

[ABUBACER (IBNTUFAIL)]: *El filósofo autodidacta*, trad. de F. Pons, Barcelona Obelisco, ^{2}1992; trad. de Á. González Palencia, ed. por

E. Ternero, Madrid, Trotta, 1995; trad. de Á. González Palencia, Sevilla, Doble J, 2007.

[ALGAZEL (AL-GHAZALI)]: *Destructio Philosophiae* (Tahafot al falasifat), en la edición de la *Destructio destructionis* de Averroes, trad. de A. Nifo, Padua, 1497, Venecia y Lyon, 1497-1576; *Algazel's Metaphysics*, a mediaeval translation, ed. por J. T. Muckle, Toronto, St. Michael's College, 1933 (reimpr. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967); *La revivificación de las ciencias religiosas*, trad. parcial en M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1934-1941; *Las intenciones de los filósofos*, trad. parcial en M. ASÍNPALACIOS, *op. cit.*, vol. IV, págs. 184-192; *Intenciones de los filósofos*, trad., pról. y notas de M. Alonso Alonso, Barcelona, Flors, 1963; *El que salva del error*, trad. parcial en M. ASÍNPALACIOS, *op. cit.*, págs. 264-272; *La destrucción de los filósofos*, trad. parcial en M. ASÍNPALACIOS, *op. cit.*, págs. 303-372.

[AVEMPACE (IBNBAGGA)]: *Opera metaphysica*, ed. por M. Fakhry, Beirut, Dār an-Nahār, 1968; M. ASÍNPALACIOS, «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», en *Al-Andalus* 8, 1943, págs. 1-47.

[AVICEBRÓN (IBNGEBIROL)]: *Avencebrolis Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus a Joanne Hispano et Dominico Gundisalino*, Münster, Aschendorff, [2]1995; *La fuente de la vida*, 2 vols., trad. en el s. XII por Juan Hispano y Domingo González [*sic*] del árabe al lat., y ahora por primera vez al cast. por F. de Castro y Fernández, Madrid, B. Rodríguez Serra, 1900-1901 (*La fuente de la vida*, trad. del lat. al cast. por F. de Castro y Fernández, introd. de C. del Valle, rev. y corr. por C. del Valle, Barcelona, Riopiedras, 1987); *La source de vie*, vol. 3: *De la démonstration de l'existence des substances simples*, ed. por F. Brunner, París, Vrin, 1950.

[BAJIA IBNPAQUDA]: *Los deberes de los corazones*, introd., trad. y notas de J. Lomba, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994.

[MAIMÓNIDES]: *Dux neutrorum*, trad. del s. XIII, editada por A. Giustiniani, Venecia, 1520; *Le guide des égarés*, 3 vols., trad. de S. Munk, París, Maisonneuve et Larose, 1981; *Guía de descarriados*, trad. de

F. Valera, Barcelona, Obelisco, 1997; *Guía de perplejos: tratado de teología* y de *filosofía*, trad. de L. Dujovne, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993; *Guía de perplejos*, trad. y estudio preliminar de D. Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, [5]2005.

BIBLIOGRAFÍA:Sobre el *Liber de causis*: Además de BARDENHEWER (*cf. supra*, pág. 439), véanse las introducciones del editor en H. D. SAFFREY, *S. Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Friburgo, Societé philosophique, 1954, y en C. PERA, *S. Thomae Aquinatis in librum de causis expositio*, Turín, Marietti, [2]1972. Véase también la «Bibliografía» de R. ÁGUILA RUIZ en *Liber de causis*, *op. cit.*, págs. 127-138; además, M. ALONSO, «El "Liber de causis"», en *Al-Andalus* 9, 1944, págs. 43-69; *id.*, «El "Liber de causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas"», *ibid*. 9, 1944, págs. 419-440; H. D. SAFFREY, «L'état actuel des recherches sur le "Liber de causis" comme source de la Metphysik au Moyen Age», en P. WILPERT (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlín, de Gruyter, 1963, págs. 267-281.

Sobre FILOSOFÍA ÁRABEen general: M. ÁBEDYABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, Trotta, [2]2006; P. ADAMSON y R. C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; M. ASÍNPALACIOS, *Huellas del islam: Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941; M. CRUZHERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., vol. 1: *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente;* vol. 2: *El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, vol. 3: *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1996, (2000); M. HORTEN, *Die Philosophie des Islams*, Múnich, Reinhardt, 1923; S. H. NASR y O. LEAMAN, *History of Islamic philosophy*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001; J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.

Sobre ABUBACER (IBNTUFAIL): M. CRUZHERNÁNDEZ, *op. cit.*, vol. 2, págs. 446-468; L. GAUTHIER, *Ibn Thofaïl: sa vie, ses oeuvres*, París, PUF, 1983.

Sobre ALFARABI (AL-FARABI): M. CRUZHERNÁNDEZ, *op. cit.*, vol. 1, págs. 175-210; R. RAMÓN GUERRERO, *La recepción árabe del «De anima de Aristóteles»: al-Kindi y al-Farabi*, Madrid, CSIC, 1992; R. HAMMOND, *The philosophy of al-Farabi and its influence on mediaeval thought*, Nueva York, Hobson Book Press, 1947; M. S. MAHDI, *Alfarabi y la filosofía política islámica*, Barcelona, Herder, 2003; I. R. NETTON, *Al-Farabi and his school*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992; M. STEINSCHNEIDER, *Al Farabi. Des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, Amsterdam, Philo Press, 1966.

Sobre AVEMPACE (IBNBAGGA): M. CRUZHERNÁNDEZ, *op. cit.*, vol. 2, págs, 423-444; J. LOMBA, *Avempace: ca. 1070-1139*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Sobre AVICENA (IBNSINA): M. ALONSO, «Ibn Sina y sus influencias en el mundo latino», en *Revista del Instituto egipcio de Estudios islámicos* 1, 1953, págs. 36-57; *id.*, «La “Al-anniyya” y el “Al-Wuyud” de Avicena, en el problema de la esencia y la existencia. La esencialidad del “Al-anniyya”», *ibid.*, 14, 1958, págs. 311-345; 15, 1959, págs. 375-400; E. BLOCH, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966; H. CORBIN, *Avicena y el relato visionario: estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*, Barcelona, Paidós, 1995; M. CRUZHERNÁNDEZ, *op. cit.*, vol. 1, págs. 211-269; *id.*, «La noción del “ser” en Avicena», en *Pensamiento* 15, 1959, págs. 83-98; É. GILSON, «Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant», en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 4, 1929, págs. 5-149 (reseña: R. RAMÓN GUERRERO, «En el centenario de É. Gilson: Las fuentes árabes del agustinismo avicenizante y el “Perì noû” de Alejandro de Afrodisia. Estado de la cuestión», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.º IV, Madrid, Universidad Complutense, 1984); A. M. GOICHON, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sina*, París, Desclée de Brouwer, 1937 (reimpr. Frankfurt, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999); *id.*, *La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médiévale*, París, Librairie d’Amérique et d’Orient A. Maisonneuve, ^{2}1951; R. RAMÓN GUERRERO, *Avicena: ca. 980-1037*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994.

Sobre AVERROES (IBNROSHD): *Averroes y los averroistas*: Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Sociedad de filosofía Medieval, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999; M. CRUZHERNÁNDEZ, *op. cit.*, vol. 2, págs. 503-581; L. GAUTHIER, *Ibn Roschd*, París, PUF, 1948; M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jhts. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, Múnich, Akademie der Wissenschaften, 1931; O. LEAMAN, *Averroes and his philosophy*, Richmond-Surrey, Curzon, 1998; A. DELIBERA, *Averroes et l'averroïsme*, París, PUF, 1991; I. MAIZAORCOIDI, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del Tahafut al-tahafut*, Madrid, Trotta-UNED, 2001; J. PUIG MONTADA, *Averroes: Abû'l-Walîd Muhammad Ibn Rushd: 1126-1198*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; E. RENAN, *Averroes y el averroísmo: ensayo histórico*, trad. de H. Pacheco Pringles, Madrid, Hiperión, 1992; H. A. WOLFSON, «The double faith theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and its origin in Aristotle and the Stoics», en *Jewish Quarterly Review* 33, 1942, págs. 213-264.

Sobre ALGAZEL (AL-GHAZALI): M. ASÍNPALACIOS, *Algazel, dogmática, moral, ascética*, con un pról. de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, Tip. y lib. de Comas Hnos., 1901; D. CABANELAS, «Un capítulo inédito de Algazel sobre la razón», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 8, 1959, págs. 29-46; M. CRUZHERNÁNDEZ, *op. cit.*, vol. 1, págs. 271-298; *id.*, *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, págs. 113-137; E. GLASSEN, *Der Mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität des späteren Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden, Steiner, 1981; J. KARAM, «La requisitoria de Algazel contra los filósofos», en *Ciencia Tomista* 61, 1941, págs. 285-314; R. RAMÓNGUERRERO, *El pensamiento árabe, op. cit.*, págs. 130-137; W. M. WATT, *Muslim Intellectual. A Study of al-Gazhali*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1963.

Sobre BAJIA IBNPAQUDA: G. VAJDA *Teología ascética de Bahya ibn Paquda*, trad., con adiciones del autor, de J. M.ª Solá Solé, Barcelona, CSIC-Instituto Arias Montano, 1950.

Sobre FILOSOFÍA JUDÍAen general: D. H. FRANK y O. LEAMAN, *History of Jewish Philosophy*, Londres-Nueva York, Routledge, 1997 (2003); J.

GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Múnich, Reinhardt, 1933 (Wiesbaden, Fourier, 1985); G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París, Vrin, [2]1947.

Sobre AVICEBRÓN (IBNGEBIROL): J. M. MILLÁS-VALICROSA, «Salomón Ibn Gabirol, filósofo y teólogo», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 21, 1972, págs. 61-86; J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme*, Leiden, Brill, 1968 (biblio. págs. 317-321).

Sobre MAIMÓNIDES: F. BAMBERGER, *Das System des Maimonides eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriff aus*, Berlín, Schocken, 1935; M. CRUZHERNÁNDEZ, *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 1999, págs. 395-428; M. FOX, *Interpreting Maimonides: studies in methodology, metaphysics and moral philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1990; A. J. HESCHEL, *Maimónides*, trad. de J. M. Álvarez Flórez, Barcelona, Muchnik, 1986; H. KREISEL, «Moses Maimonides» en D. H. FRANK y O. LEAMAN, *op. cit.*, págs. 245-293; A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter*, Münster, Aschendorff, 1913; J. ROIZ, *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2007; S. PINES e Y. YOVE (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht, Nijhoff, 1986; L. ROTH, *The guide for the perplexed, Moses Maimonides*, Nueva York, Hutchinson's Univ. Library, 1948; K. SCHUBERT, «Die Bedeutung des Maimonides für die Hochscholastik», en *Kairos* 10, 1968, págs. 2-18; I. TWERSKY, *Studies in Maimonides*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991.

Sobre los TRADUCTORES DE LA ESCUELA DE TOLEDO: M. BRASA, «Las traducciones toledanas como encuentro de culturas», en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979, págs. 589-596; C. FOZ, *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*, Barcelona, Gedisa, 1998, 2000; J. GIL, *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones Toledanas, 1985; É. GILSON,

«Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 5, 1929, págs. 5-149, esp. 74-92; G. THÉRY, *Tolède, ville de la Renaissance médiévale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne*, Orán, Heintz frères, 1944; J. VERNET, *Lo que Europa debe al islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999.

Traducción directa del griego

El avance llegó a su punto cumbre cuando se acometió la traducción directa del griego de todo Aristóteles. Hasta mediados del siglo XII los escolásticos habían conocido sólo indirectamente a Aristóteles a través de la *Isagoge* de Porfirio, traducida y comentada por Boecio (comentó también la traducción de la *Isagoge* de Porfirio hecha por Mario Victorino) y los tratados originales de Boecio (*De divisione, De differentiis topicis, Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico*), más su Comentario a las *Categorías* y los dos al *Peri hermeneias*. Anteriormente estos dos últimos escritos eran accesibles en traducciones boecianas. Esto fue la *Logica vetus*, y esto era todo, de modo que hizo creer que el Estagirita era exclusivamente un autor de Lógica. Otra vía indirecta había sido también la filosofía árabe y judía, indirecta, sobre todo, porque el pensamiento aristotélico se ofrecía aquí quebrado como en un prisma polifacético: del griego al sirio; del sirio al árabe; del árabe —probablemente a través del castellano antiguo— al latín; y se comprende lo difícil que era con tantos rodeos no traicionar la genuina mente del Estagirita, tanto más que los comentarios neoplatónicos implicaban ya una muy determinada interpretación de Aristóteles. Por ello significó un avance gigantesco el traducir directamente a Aristóteles del griego, primero los escritos lógicos que hasta ahora faltaban: *Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos y Elencos sofísticos*, lo que se llama *Logica nova*, pero muy pronto, no sólo sus escritos lógicos, sino todas sus obras. Esta empresa comienza ya a mediados del siglo XII. De este tiempo sólo un nombre nos es conocido, el de *Enrique Aristipo de Catania* († 1162), que tradujo el libro IV de los *Meteorológicos* y el *De generatione et corruptione*, pero sabemos que ya antes del 1200 eran conocidos entre otros escritos, traducidos del griego, la *Física*, el *De anima* y la *Metafísica* desde el Α hasta el Γ, 4 (*Metaphysica vetus*). Hasta bien entrado el siglo XIII no se lleva a término la obra en su totalidad. De esta época son los grandes traductores *Bartolomé de Mesina, Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke*. Este último trabajó

especialmente para santo Tomás de Aquino y, aparte de otras obras, tradujo toda la *Metafísica*, citada por los escolásticos como *translatio nova* (para distinguirla de la *Metaphysica nova*, que es una traducción del árabe). También en la *Ética* hubo una *Ethica vetus* y una *Ethica nova*; la primera comprendía los libros 2 y 3, y la segunda el libro 1 de la *Ética a Nicómaco*. A ello se añadieron ahora las traducciones de los comentarios aristotélicos de Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, Eustracio, Aspasio, Ammonio, Miguel y Juan Filópono. La investigación histórica de la infiltración aristotélica en el Medievo está, con todo, aún en curso, con muchos puntos todavía por aclarar. Para más detalles es obligado remitir a los estudios clásicos (que dan la pauta en la materia) de los medievalistas M. Grabmann, A. Pelzer, F. Pelster, A. Mansion, G. Lacombe y otros. A. Pelzer ofrece un *conspectus* de esto en M. de Wulf, *Histoire de la phil. méd*. I^{6}, 64s; II^{6}, 25s (trad. cast., *Historia de la filosofía medieval*, 3 vols., trad. de J. Toral Moreno, México, Ed. Jus, 1945-1949; vol. 1: *Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII;* vol. 2: *El siglo XIII*). La obra clásica para el Aristóteles de la Edad Media es el *Aristoteles latinus* (*cf. supra*, pág. 335). El volúmen I, de 1370 páginas (Pars I, 1939, II, 1954), describe los códices aristotélicos de la Edad Media; los otros volúmenes dan las ediciones de traducciones latinas.

Bibliografía

M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Uebersetzungen des 12. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1916; *id.*, *Guglielmo di Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1946; L. MINIO-PALUELLO, «Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines mediévales des "Météorologiques" et du "De Generatione et Corruptione" d'Aristote», en *Revue philosophique de Louvain* 45, 1947, págs. 206-235; J. T. MUCKLE, «Greek Works translated directly into Latin before 1350», en *Medieval Studies* 4, 1942, págs. 33-42 y 5, 1943, págs. 102-114; F. PELSTER, «Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13, Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht», en *Gregorianum* 30, 1949, págs. 46-77. Ver también, entre otras, las introducciones a las obras aparecidas hasta ahora en *Aristoteles latinus* (proyecto de ed. de la Universidad Católica de Lovaina, cuyos editores y directores hasta el presente han sido: A. Mansion 1931-1938; L. Minio Paluello 1947-1972; G. Verbeke 1973-2001; J. Brams 2001-2003; C. Steel 2003s): vol. IV:, 2 *Analyt. post.*, translatio anonyma; vol. IV: 3 *Analyt. post.*, translatio Gerardi; vol. VII: 2 *Physica*, translatio vaticana; vol. XI: *De mundo*, translatio anonyma et translatio Nicolai; vol. XXXIII: *De arte poet.*, interprete Guillermo de Moerbeke; así como la introd. a *Thémistius Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, trad. de Guillermo de Moerbeke, ed. por G. Verbeke, Leiden, Brill, 1973. Sobre una documentación acerca de la presencia, cada vez más comprobada, del espíritu platónico fundido con el aristotelismo medieval, ofrece un creciente interés el *Corpus Platonicum medii aevi* (dir. por W. D. Ross, British Academy), que edita desde 1938 las versiones latinas de Platón hechas directamente desde el griego *Platolatinus* (vol. 1: *Meno*; vol. 2: *Phaedo*; vol. 3: *Parmenides*) y el *Plato arabus* (vol. 1: *Galeni Compendium Timaei*; vol. 2: *Alfarabius, De Platonis philosophia*; vol. 3: *Alfarabius: compendium legum Platonis*).

El aristotelismo escolástico

Queda aún mucho campo para explorar en la genética histórica de las ideas filosóficas de la Edad Media. Este estudio habrá de mostrar, sobre todo, hasta qué punto la recepción de Aristóteles por la escolástica se reduce muchas veces a hablar el lenguaje de Aristóteles, cuando en el fondo hay algo más que puro Aristóteles. El hecho de que san Alberto Magno, no obstante su aristotelismo, pueda aún pensar en neoplatónico, y que santo Tomás en su doctrina sobre el hombre, sobre la felicidad y sobre el conocer, para fijarnos sólo en esto, a pesar de su terminología aristotélica, coincida en más o menos grado con san Agustín nos debe hacer pensar. Un conocedor tan profundo del platonismo y del aristotelismo como A. E. Taylor es de la opinión de que, en los puntos decisivos de la concepción del mundo medieval, el platonismo nunca fue desplazado, y llega en ocasiones a caracterizar el aristotelismo escolástico como una construcción meramente extrínseca (*Platonism and its influence*, [2]1927, pág. 28). Acaso esto sea algo exagerado. E. Hoffmann, en su estudio sobre el platonismo y la Edad Media ha sostenido justamente la opinión contraria. El platonismo genuino no aportó, según Hoffmann, ningún factor sistemático al edificio de la filosofía eclesiástica. En todo caso, quien trate en el futuro de precisar las relaciones existentes entre la antigua tradición platónico-agustiniana y el nuevo aristotelismo de la alta escolástica, habrá de tener presente que el libro de W. Jaeger sobre Aristóteles ha creado una nueva situación también en lo que respecta al Aristóteles medieval. Antes de Jaeger, la investigación histórica, cuando topaba con el nombre o las opiniones de Aristóteles, en los textos escolásticos medievales, partía del supuesto preconcebido de una fundamental oposición entre los dos grandes filósofos griegos. Era la idea de Aristóteles acuñada en el siglo XIX: Aristóteles el «realista», frente a Platón el «idealista». Las contiendas entre las dos grandes corrientes de escuela en la Edad Media parecían confirmarlo. Pero desde que Jaeger nos ha hecho ver que «Aristóteles tiene conciencia de ser el primer griego que ha mirado el mundo real con ojos platónicos», aquel supuesto se ha tornado

problemático. Pensemos también que lo fue ya para Boecio, la gran autoridad del Medievo y que él, a quien podemos llamar el primer escolástico, captó ya la fundamental consonancia entre Platón y Aristóteles; y añadamos finalmente que también los árabes transmitieron un Aristóteles mirado con ojos neoplatónicos, lo mismo que la mayor parte de los comentarios aristotélicos, y sacaremos en conclusión que hay más de un fundamento para sospechar que la interpretación del aristotelismo escolástico en su relación con el pensamiento platónico tendrá que seguir más una línea de concordancia que de discordancia. No ha sido éste el menor motivo por el que a lo largo de este libro, con vistas a una atenuación del contraste Aristóteles-Platón, tantas veces repetido con meras palabras y desde posiciones rivales dentro de la escuela, y, con el intento de ahondar e impulsar una discusión objetiva sobre la realidad misma, se ha hecho resaltar más de lo acostumbrado el lado platónico en la exposición de la filosofía aristotélica.

Bibliografía

K. FLASCH(ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. (Festgabe für Johannes Hirschberger)*, Frankfurt, Minerva, 1965; E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Florencia, Le Monnier, 1958; M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles-studium im Mittelalter*, Múnich, Beck, 1939; T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Instituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1958; J. HIRSCHBERGER, «Platonismus und Mittelalter», en W. BEIERWALTES (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969 (*Philosopisches Jahrbuch* 63, 1954, págs. 120-130); R. KLIBANSKI, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, Londres, Warburg Institute, 1950 (Múnich, Kraus, 1981); CH. LOHR, «The medieval interpretation of Aristotle», en N. KRETZMANNy otros, *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1100-1600*, Cambridge, 1982, págs. 80-98 (Cambridge, Cambridge University Press, 1984); F. VANSTEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1946; A. E. TAYLOR, *Platonism and its influence*, Nueva York, Cooper Square Publ., ^{2}1927, 1963 (Londres, Hauap, 1963).

Pedro Hispano

Llamado también Petrus Portugalensis, Pedro Hispano nació en Lisboa antes del 1205 y murió en Viterbo el 20 de mayo de 1277. Es un personaje dotado de amplios conocimientos en el campo de la medicina, la lógica y la teología. Estudió en París durante la tercera década del siglo XIII. De 1246 a 1249 enseñó medicina en Siena. En 1250 ocupó el cargo de decano en la Universidad de Lisboa. Nombrado médico de cámara de Gregorio X en Viterbo, fue elegido papa en 1276, tomando el nombre de Juan XXI Murió a los ocho meses de ser elegido. Comentó el *De anima* de Aristóteles y escribió su propio tratado *De anima*.

Obras y bibliografía

Obras filosóficas, 3 vols., ed., introd. y notas de M. Alonso, Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1941-1952; *Exposição sobre os livros do Beato Dionisio Areopagita*, ed. por M. Alonso, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957; *Syncategoreumata*, ed. por L. M. De Rijk, Leiden, Brill, 1992 (lat./ingl.); *Tractatus: llamado después: summulae logicales*, trad. de M. Beuchot, México, UNAM, 1986.

J. M. Cruz Pontes, *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense*, Coimbra, Universidade, 1972; F. DE Gama Caeiro, *Novos elementos sobre Pedro Hispano: contribuçao para o estudo da sua biografia*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1966; Á. D'Ors, «Petrus Hispanus O. P., Auctor Summularum», en *Vivarium* 35, 1997, págs. 21-71; P. V. Spade, T*he Cambridge history of later medieval philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; J. Spruyt, *Peter of Spain on composition and Negation*, Nimega, Ingenium Publ., 1989.

Pedro Hispano escribió el compendio de lógica (*Tractatus*, luego *summulae logicales*) probablemente entre 1230 y 1235. Su tratado, una de las obras principales de la lógica medieval, se utilizó hasta principios de la época moderna. Expone en gran parte la lógica aristotélica y acoge la «lógica de los modernos» (finales del siglo XII). Muestra el lugar que ocupa la lógica en el sistema general de las ciencias. Analiza en concreto los conceptos básicos o categorías, las reglas de los argumentos y las propiedades semánticas de los términos. Aborda el tema de los predicables (género, especie y diferencia) y las diez categorías aristotélicas. Estudia igualmente las realidades ontológicas que corresponden a los términos.

Prohibición de Aristóteles

En la marcha de la evolución histórica se da el fenómeno corriente de que el espíritu tradicional no ve al principio en lo nuevo más que lo diferente. La aclimatación de lo nuevo no se realiza sin dificultades y contradicciones. Tal ocurrió entonces con Aristóteles. Ya en 1210 un concilio provincial de París prohibía leer los escritos de Aristóteles sobre filosofía natural lo mismo que los comentarios sobre ellos. La ordenación de estudios parisienses promulgada en 1215 por el legado pontificio cardenal Roberto de Courson, por encargo de Inocencio III, ratificaba esta prohibición e incluía además la *Metafísica*. Pero el ya tradicional estudio de la lógica y de la ética aristotélicas quedaba permitido. Esta prohibición parece estar en relación con la actitud eclesiástica frente al panteísmo de Amalrico de Bène y David de Dinant, de inspiración neoplatónica. La afinidad del Aristóteles arábigo con el neoplatonismo era demasiado patente para que no acarreara descrédito al propio Aristóteles. En Toulouse, donde no enseñaban profesores panteístas —Amalrico estaba en París— no hubo ninguna prohibición de Aristóteles. Allí continuó, lo mismo que entre los ingleses, el estudio de la *Física* de Aristóteles. Fue así madurando la idea de que Aristóteles no sólo no era panteísta, sino que, al revés, su filosofía se adaptaba muy bien al pensamiento escolástico. Este sentimiento llegó hasta París y, no obstante el hecho de tres nuevas prohibiciones en 1231, 1245 y 1263, el avance triunfal del Estagirita no pudo ya detenerse. Las prescripciones prohibitivas cayeron en olvido. Gregorio IX por lo demás había declarado ya en 1231 que la prohibición de los escritos filosóficos se mantendría sólo hasta que una comisión de teólogos competentes examinara su valor. Con ello el camino quedó prácticamente abierto. Y de hecho se avanzó tanto por él que los legados del papa exigieron en 1366, como requisito necesario para la licenciatura en la facultad de artes, el estudio de todo Aristóteles.

Bibliografía

M. GRABMANN, *I divieti di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1941.

B. Las universidades

Un segundo factor del esplendor escolástico está en el fortalecimiento de las universidades, sobre todo la de París. Dicha ciudad era de mucho tiempo atrás un centro de la ciencia, y maestros como Abelardo y los victorinos atraían a gran cantidad de estudiantes de todos los países. Los grupos docentes dispersos en la ciudad y en las cercanas colinas se fueron poco a poco reuniendo y surgió así, en el paso del siglo XII al XIII, lo que se llamó *Universitas magistrorum et scholarium*, que en un principio no era más que lo que eran los otros gremios, cierta asociación de intereses comunes. Los reyes de Francia y los mismos papas favorecieron esta nueva comunidad escolar con pingües dotaciones, lo que la hizo desarrollarse más y más. Al fin tenemos el cuadro completo de las cuatro facultades: médicos, juristas, artistas y teólogos. Con el conocimiento de la obra aristotélica en su totalidad, la facultad de artes adquirió cada vez más importancia; pues no era ya la mera propedéutica de las siete artes liberales lo que allí se cultivaba, sino todo el temario especializado de la filosofía. Existían también otras universidades tan antiguas y aún más que la de París, por ejemplo la de Bolonia y Salerno, si bien no tuvieron al principio más que una facultad: de jurisprudencia, la primera; de medicina, la segunda. Algo posterior en nacimiento es la Universidad de Oxford, no muy inferior en fama a la de París. Pero París se denominaba, no obstante, *civitas philosophorum* por excelencia. Pronto surgieron, en rápida sucesión, Orleans (después de 1200), Cambridge (1209), Padua (1222), Nápoles (1224), Toulouse (1229), Palencia (1212) y Salamanca (*ca.* 1220), Praga (1347), Viena (1365), Heidelberg (1386), Erfurt (1389), Colonia (1388).

Bibliografía

C. J. AJO Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, 11 vols., vol. 1: *Medievo y renacimiento universitario*, Ávila, Centro de Estudios e Investigaciones «Alonso de Madrigal», 1957; H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1885 (reimpr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956); *Estudios sobre los orígenes de las universidades españolas: homenaje de la Universidad de Valladolid a la Universidad de Bolonia en su IX centenario*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1988; P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 vols., París, Vrin, 1933-1934; M. PESET y M. MENEGUS, «Espacio y localización de las universidades hispánicas», en *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 3, 2000, págs. 189-232; M. del P. RÁBADE, *Las Universidades en la Edad Media*, Madrid, Arco Libros, 1996; H. RASHDALL, *The universities of Europe in the Middle Ages*, nueva ed. en 3 vols., por F. M. Powicke y A. B. Emden, Oxford, Oxford University Press, 1997.

C. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

De la mayor trascendencia para el momento cultural del siglo XVI fue también la vida científica de las dos nuevas órdenes religiosas mendicantes, los franciscanos y los dominicos. Tenían sus grandes centros de estudio en Oxford, Roma, Nápoles y Colonia, y crearon en aquellos puntos un espléndido plantel de eruditos. A ello vino a juntarse el que los papas les confirieron cátedras en las universidades. San Buenaventura y santo Tomás fueron profesores en la Universidad de París. No fue ello sin oposición. Pero en esta contienda con el clero secular, que sin duda temía la competencia, igual que en la contienda de las dos órdenes entre sí —los dominicos iban más por la vía aristotélica, los franciscanos más por la tradición platónico-agustiniana—, la guerra fue, como otras tantas veces, madre de muchas cosas.

París a comienzos del siglo XIII

TEÓLOGOS Y ARTISTAS

Para abordar comprensivamente las grandes realizaciones de la alta escolástica hemos de considerar antes algunos maestros de las escuelas superiores de París de la primera mitad del siglo XIII.

Los teólogos y su filosofía

Habrá que mencionar ante todo a tres teólogos, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvernia. Son sumistas y sentencistas que marchan por la vía consagrada para toda la escolástica siguiente por los *Libri* IV *Sententiarum* de *Pedro Lombardo*, formado en San Víctor, después maestro en la escuela catedralicia (desde 1140), al final obispo de París (1159) y muerto en 1160. Pero dentro de sus tratados teológicos se encuentran desarrollos filosóficos de importancia que no pueden pasar inadvertidos a la historia de la filosofía.

Guillermo de Auxerre († 1231), autor de la *Summa aurea*, dependiente de Stephan Langton (1228) y de Prepositino de Cremona († *ca.* 1210) y que a su vez influirá en Alejandro de Hales y en Alberto Magno, escribe sobre la libertad, *liberum arbitrium*, sobre el derecho natural, sobre la virtud y las virtudes. En 1231 recibió orden de Gregorio IX de expurgar el nuevo Aristóteles, pero murió ese mismo año.

Felipe el Canciller († 1236) trata también el viejo tema del bien, de la virtud en general y de las virtudes en particular, especialmente las cuatro cardinales, que figuraban ya, como vimos anteriormente (pág. 407), en las siete artes liberales. Su obra principal lleva el título *Summa de bono*. Felipe cita ya a Aristóteles, especialmente la *Ética a Nicómaco*, en lo que se conocía de ella entonces. La obra influye luego fuertemente en la *Summa de virtutibus*, en la *Summa de anima* y *Summa de vitiis* de Juan de Rupella, en la *Summa theologica* de Alejandro de Hales, en la *Summa de creaturis* y en la *Summa de bono* de Alberto Magno, como también en Odón Rigaldi.

Guillermo de Auvernia († 1249), obispo de París desde 1228 hasta su muerte, a pesar del título teológico de su obra principal *Magisterium divinale*, es, sin duda, el mayor filósofo de este tiempo. Sus temas son de hecho predominantemente filosóficos: *De primo principio, De anima, De*

universo creaturarum, De virtutibus et moribus, etcétera. Guillermo conoce la filosofía árabe y judía, Alfarabi, Averroes, Maimónides y Avicebrón, pero sobre todo a Avicena.

Doctrina. De este último toma la distinción de esencia y existencia, tan importante para la escolástica, y que él entiende como distinción real. En todo ser creado la esencia puede ser pensada sin la existencia. Solamente en Dios la esencia es ya juntamente existencia. Por eso Dios existe necesariamente, las criaturas contingentemente. Dios es el verdadero ser, las criaturas sólo apariencia; Dios es el ser sustancial, las criaturas sólo accidental y por participación. Pero en el fondo Guillermo se opone a los árabes y a sus tres tesis de la eternidad del mundo, de la emanación necesaria y de la unidad del intelecto. Las cosas no fluyen de Dios como el agua del manantial; tal concepción borraría la trascendencia de Dios. Tampoco equivale participación a identidad. La expresión: «las cosas están en Dios» sólo quiere decir: Dios es su *causa efficiens*, les da la existencia y las sostiene en ella. El concepto de participación se ha de reducir claramente al concepto de creación, no al revés; y en general la participación se entiende de modo que entre Dios y el mundo se acentúa más lo que separa que lo que es común. Dios —se afirma— es el *primum esse per ipsum solum* y respecto de los otros seres es también el ser: *primo et principaliter est esse omnium, cuius participatione esse discuntur*. Pero al punto se añade: no se puede decir el ser igual y unívocamente (*aequaliter et univoce*) de Dios y del mundo; sino que hay una analogía. Qué suponga esta analogía se explica con el viejo ejemplo de Aristóteles, de lo «sano», que tiene dos significados distintos, según se aplique al hombre, o al alimento o a la medicina.

Valoración. Hay aquí en realidad una desfiguración de la idea de participación. La participación no necesita de ningún seguro contra la identificación de Dios y el mundo. Es ya ella un seguro, y la analogía no aporta de suyo más, pues en su genuino sentido no es sino participación. Pero lo que dice Guillermo se repetirá después muchas veces. También Tomás lo repetirá. Igual ocurre con otras posiciones de Guillermo de

Auvernia: Dios es la única causa verdadera, pero también las cosas del mundo tienen causalidad propia; Dios es el ser de todas las cosas, pero las cosas subsisten por sí mismas y son diferentes entre sí; Dios es el *intellectus purus et verus* y con sólo el influjo divino produce la mente en sí misma, inmediatamente, las *species* eternas puras y sin falsedad; las produce sin ayuda de un *intellectus agens* propio, y sin ayuda de unas potencias propias distintas del alma. La mente es independiente y activa por sí misma. Se habla de una abstracción, pero las *species* eternas, si son genuinas, son lo que son por sí mismas, no son producto de esta abstracción. Emanan de otro mundo inteligible, son *a priori* y sólo a través de ellas conocemos intelectualmente el mundo sensible, que respecto de aquéllas es sólo ocasión, no causa. El alma es concebida, al estilo neoplatónico, como límite entre dos mundos. Guillermo se mueve en la línea de la epistemología agustiniana con toques avicenistas. El *intellectus agens* aristotélico es un *figmentum* y una *vanissima positio*. En este punto Tomás seguirá otros rumbos. Buenaventura, en cambio, sacará partido de ello, y, en general, puede afirmarse que mucho de su agustinismo y ejemplarismo estaba ya presente en Guillermo de Auvernia.

Adam de Puteorumvilla. Habrá que citar también en este contexto el escrito *De intelligentiis*, de Adam de Puteorumvilla, también llamado Adam *pulchrae mulieris*, que se presenta como maestro de París hacia 1230. El escrito está influido por la metafísica de la luz de Grosseteste. Fue atribuido primero por Baeumker al cosmólogo silesiano *Witelo*. Son característicos en él un neoplatonismo de ascendencia árabe, elementos aristotélicos, influjos del *Liber de causis* y la antigua tradición escolástica. Trata de Dios como primera causa, de su esencia, de su conocimiento, de las supremas inteligencias, de su conocer y de su causalidad. La metafísica no arranca del concepto de ser en cuanto tal, sino del concepto de infinito. Este infinito es el uno, del que todo lo múltiple participa y por el que viene al ser. Según su cercanía al uno, los seres se colocan en un orden de valor más alto o más bajo. La ciencia natural de la escuela de Oxford no se encuentra en este escrito, sí la metafísica de la luz. Para la determinación del momento genético histórico y dependencia doctrinal son de interés las citas de

Aristóteles, de san Agustín, de Avicena, del *Liber de causis*, de Boecio y de Gilberto Porretano. Roberto Grosseteste, sin duda por vivir aún, no es citado. Parecidas ideas encontraremos más tarde en san Alberto Magno.

Obras y bibliografía

[P. LOMBARDO]: *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, 2 vols., Quaracchi-Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, ^{2}1916; *Sententiae in IV libris distinctae*, 3 vols., Quaracchi-Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, ^{3} 1971-1981; CL. BAEUMKER, *Witelo: ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts* (también texto), Münster, Aschendorff, ^{2}1991; *id.*, «Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen "Liber de inteligentiis"», en *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1973; M. L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 vols., Leiden, Brill, 1994; V. DOUCET, *Commentaires sur les sentences. Suppléments au Répertoire de M. Fr. Stegmüller*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1954; *Guillelmi Alverni Opera Omnia*, 2 vols., París, A. Pralard, 1674; L. W. KEELER, *Ex Summa Philippi cancellarii quaestiones de anima*, 1937 (*Opusc. et textus. Ser. scholast.* 20); M. LAARMANN, *Das primum cognitum*, Münster, Aschendorff, 1998; S. P. MARRONE, *William of Auvergne and Robert Grosseteste; new ideas of truth in the early thirteenth century*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1983; A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 3 vols., Milán, Vita e Pensiero, ^{2}1945-1946; J. R. O'DONNELL, «Tractatus magistri Guillelmi Alvernensis De bono et malo», en *Medieval Studies* 8, 1946, págs. 245-299; J. ROHLS, *Wilhelm von Auverne und der mittelalterliche Aristotelismus*, Múnich, Kaiser, 1980; F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, 2 vols., Wurzburgo, Schöning, 1947.

Los artistas y la lógica

Una serie de *Quaestiones* descubiertas por M. Grabmann en un manuscrito de Barcelona, del que nos habla detalladamente en su estudio «Eine für Examenzwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts», en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, Múnich, Hueber, págs. 183-195, nos informan sobre el estado de la facultad de artes a comienzos del siglo XIII. Sólo por el número de cuestiones dedicadas a la lógica deducimos que ese campo es el más trabajado en la facultad. Oxford se señala en este tiempo por las ciencias naturales, París por la lógica. En el poema alegórico *La bataille de sept Arts* el trovador Henri d'Andely pinta a la gramática saliendo a batalla con atuendo de viejo estilo desde Orleans hacia París, donde se había agazapado la lógica y amenazaba corromper con su racionalismo la enseñanza tradicional de la gramática. La lógica, en efecto, había crecido. Abelardo, el maestro de la dialéctica, había sido el adalid; ahora llegaba la *logica nova*.

Guillermo de Shyreswood. Aparece el primer texto de lógica del siglo XIII, *Introductiones in Logicam* de Guillermo de Shyreswood († *ca.* 1267), editadas por primera vez en 1937 por M. Grabmann. En ellas se determina el fin de la lógica, que es el *vere loqui*, a diferencia de la gramática, que es el *recte loqui*, y de la retórica, que es el *ornate loqui*. El silogismo es el instrumento adecuado para encontrar la verdad. Consta de juicios, éstos de términos y se rige por ciertas reglas para acertar en las predicaciones y sacar conclusiones. Así trata la lógica *De propositione*, *De praedicabili, De syllogismis* (figuras). *De locis dialecticis, De proprietatibus terminorum, De fallaciis*. En el breve compendio de Shyreswood aparecen por primera vez los conocidos versos mnemotécnicos *Barbara, Celarent*, etcétera. Discípulo de G. de Shyreswood es *Pedro Hispano*, después papa Juan XXI († 1277). Sus *Summulae logicales* se han editado y comentado innumerables veces. Otro libro escolar de lógica son las *Summulae logicales* de *Lamberto de Auxerre*.

Dado que todos los maestros, juristas y médicos posteriores, lo mismo que los teólogos, pasaron por la facultad de artes, la ciencia de la lógica vino a ser una fuerza formativa duradera para la estructuración de las demás ciencias. Todo tenía que llevar el sello de un arte y de una ciencia argumentativa. Bien se echa de ver cuando se comparan las introducciones a las sumas teológicas, de Alberto o Tomás, con los tratados anteriores, por ejemplo de Hugo de San Víctor, y se aprecia hasta qué punto es ahora de buen tono el carácter científico, la ciencia argumentativa, la ἀπόδειξις de Aristóteles. Este nuevo arte lógico se manifiesta aún más en la técnica de las sumas y en las *Quaestiones disputatae*, en la *argumentatio, responsio, distinctio*, y en todo el método escolar práctico. Ya Prantl señaló el influjo de Shyreswood en Alberto y en Tomás de Aquino. La utilización de semejante instrumental lógico en teología irá a veces muy lejos y originará serios problemas.

Lógica del lenguaje. A pesar del aspecto formalístico que ofrece esta lógica, tan amiga de los artificios de la dialéctica, insuperable en el *ars opponendi y respondendi*, en los *insolubilia*, en las falacias y en los sofismas, no es en absoluto una pura lógica utilitaria, sino que se eleva hasta una lógica y una filosofía del lenguaje, como siempre lo ha subrayado M. Grabmann, que en este campo de la investigación medieval cosechó los mejores triunfos. Este trabajo de lógica lingüística se llevó a cabo en los *Tractatus de modis significandi*. *Martín de Dacia* y otros escribieron sumas de este género. Ya los estoicos distinguieron *nomen, ratio y res*; así se distinguen también ahora los *modi significandi*, los *modi intelligendi* y los *modi essendi*. De ellos interesan sobre todo los *modi significandi*. Las palabras pueden considerarse en su significado aislado y en su conexión con otras palabras, conexión que todo lenguaje lleva consigo. Se trata de una *consignificatio*. En eso se fijan sobre todo los tratados antes mencionados. Aquellas conexiones descansan, en efecto, en ciertas configuraciones permanentes y necesarias (clases de palabras) que son típicas y se manifiestan, v. g., en el nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, etcétera. Nuestros lógicos siguen aparentemente a las autoridades clásicas en gramática, Donato y Prisciano. Pero ahora hay algo más, una logicización de la gramática, algo

así como el surgir de una gramática válida para todo entendimiento humano, una gramática abstracta, una racionalización del lenguaje, justamente en la dirección de la teoría de las ideas, tal como la entendía el realismo exagerado del tiempo. Todo lo individual, dado en el espacio, en el tiempo, historia, pueblo, sujeto, quedaba relegado. Con ello se mermaba, es cierto, el valor del lenguaje; se le privaba de lo histórico, espontáneo, creador y estético. Pero también se ganaba por otro lado en claridad de conceptos, capacidad de distinguir, arte de interpretar significados verbales y predicativos, deslinde de proposiciones, rigor en el proceso mental, transparencia de la exposición. Esta logicización de la gramática constituye un rasgo característico y potente del Medievo (Grabmann). Entre nosotros aún se habla con desdén de las sutilezas escolásticas. Los técnicos de la lógica piensan hoy de otra manera, incluso en desacuerdo con la meritoria historia de la lógica de Prantl, quien se cerró a sí mismo el camino para una valoración objetiva, con su teoría, ya definitivamente refutada, de la dependencia de la lógica medieval respecto de Psellos. Hoy H. Scholz escribe de las «Súmulas» de Pedro Hispano: uno tropieza aquí por primera vez con un análisis lógico, estructural y metódico del lenguaje, con el análisis de un orden que, sólo después de siglos, es dado encontrar en la teoría de la ciencia de Bolzano, y ello en un plano que ha despertado el interés de los matemáticos.

Obras y bibliografía

[GUILLERMO DESHYRESWOOD]: «Syncategoremata», ed. por J. R. O'Donnell, en *Medieval Studies*, 3, 1941, págs. 46-93; *Introduction to logic*, ed. y trad. de N. Kretzman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1966; M. GRABMANN, *Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood*, Múnich, Akademie der Wissenschaften, 1937; *id.*, «Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik. Ein Ueberblick», en *Mélanges Joseph de Ghellinck*, vol. 2: *Moyen age, Époques moderne et contemporaine*, Gembloux, Duculot, 1951 (i>Mittelalterliches Geistesleben, vol. 3, 1956, págs. 243-253); J. M. BOCHEńSKI, *Petri Hispani Summulae logicales*, Turín, Marietti, 1947; PH. BÖHNER, *Medieval logic. An outline of its development from 1250 to ca. 1400*, Manchester, University Press, 1966 (reimpr.); W. y M. KNEALE, *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972, págs. 186-275; *Medieval and renaissance logic in Spain: acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, held at the University of Navarre (Pamplona, 26-30 May 1997)*, ed. por I. Angelelli y P. Pérez-Ilzarbe, Hildesheim-Nueva York, Olms, 2000; C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 3 vols., Hildesheim, Olms, 1997 (reimpr.); H. ROOS, «Martin von Dacien und seine Schrift De modis significandi. Ein Beitrag zur Geschichte der dänischen Sprachlogik im Mittelalter», en *Classica et mediaevalia* 8, 1946, págs. 87-115; *id.*, *Die modis significandi des Martinus von Dacien*, Münster, Aschendorff, 1952; J. SPRUYT, *Peter of Spain on composition and negation*, Nimega, Ingenium Publ., 1989; E. STUMP, *Dialectic and its place in the development of medieval logic*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1989; *Tractatus called afterwards Summulae Logicales*, ed. por L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972 [LAMBERTO DEAUXERRE], *Summulae logicales*, ed. por J. Robert Wright, Cambridge (MA), Episcopal Theological School Library, 1967.

Escuela de Oxford

Matemáticas y ciencias naturales

Oxford con su escuela es, al lado de París, la otra gran puerta hacia la alta escolástica. La vieja tradición se presenta aquí especialmente poderosa. Es preciso tener conocimiento de ello para no caer en el tan extendido prejuicio de que la alta escolástica no hizo más que repetir servilmente opiniones de Aristóteles. En Oxford se conoce a Aristóteles; el fundador de la escuela es uno de sus grandes traductores directos; pero la actitud ante Aristóteles es una actitud crítica. En cambio el espíritu de la escuela está más ampliamente abierto a los conocimientos de las ciencias naturales de los árabes, se cultiva la herencia de Chartres y se impulsa la matemática y la física, que gozaron de atención mucho más limitada en París. Ante todo la postura espiritual de la escuela, como lo será en general de la filosofía inglesa, es empírica, si bien en la actitud fundamental se mantiene la fidelidad al platonismo agustiniano. Los comienzos de Oxford se relacionan además con los adalides de esta postura espiritual, los franciscanos, que fueron llamados allí por el fundador de la escuela, Roberto Grosseteste.

Grosseteste

Roberto Grosseteste (1175-1253) «fue un hombre de ciencia como ningún otro […] pues era versado en matemáticas y en óptica y sabía además tanto en lenguas que era capaz de leer a los Padres (griegos) y a los filósofos y sabios de la Antigüedad» (Roger Bacon). Enseñó en el estudio de los menores de Oxford, fue desde 1208 canciller de la Universidad y en 1235 obispo de Lincoln. Su afición y veneración especial son para san Agustín y san Anselmo. A más de otras obras, tradujo por primera vez la *Ética a Nicómaco* directamente del griego junto con diversos comentarios. De él les viene a san Alberto y santo Tomás el conocimiento de palabras griegas sueltas. Sus opúsculos filosóficos (editados por L. Baur en los *Beiträge* de Baeumker, vol. 9) delatan ya en sus títulos la preparación científica del autor: *Sobre la luz y sobre el origen de las formas; Sobre las líneas*, *ángulos*, *figuras*, o *Sobre la refracción y reflexión de los rayos; Sobre el arco iris; Sobre los colores; Sobre el calor del sol; Sobre el movimiento de los cuerpos y la luz; Sobre los límites del movimiento y del tiempo*, etcétera.

Obras y bibliografía

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste Bischofs von Lincoln, ed. por L. Baur, Münster, Aschendorff, 1912; *On light = De luce*, trad. e introd. de Clare C. Riedl, Milwaukee, Marquette University Press, 1978 (ed. crít.); *Metafisica della luce* (Sobre la luz o sobre el comienzo de las formas), introd., trad. y notas de P. Rossi, Milán, Rusconi, 1986; *Suma de los ocho libros de la «Física» de Aristóteles: Summa physicorum*, trad. y notas de J. E. Bolzán y C. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Eudeba, 1972; D. A. CALLUS, *Introduction of Aristotelian learning to Oxford*, Londres, Milford, 1944; A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953; U. GAMBA, *Il Commento di Roberto Grosseteste al «De mystica Theologia» del Ps.-Dionigi Aeropagita*, Milán, Vita e Pensiero, 1942 (ed. crít.); J. MCEVOY, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1986; *id.*, *Robert Grosseteste: sein Beitrag zur Philosophie*, Darmstadt, Primus Verl., 2000; S. GIEBEN, «Bibliografía 1970-1991», en S. GIEBEN, (ed.), *Robert Gosseteste: new perspectives on his thougt and scholarship*, Steembruge, Abbatia S. Petri, 1995; C. A. LÉRTORA MENDOZA, «Grosseteste y la lógica científica», en F. BERTOLLONI y G. BURLANDO (eds.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta-CSIC, 2002, págs. 123-156; D. E. SHARP, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Londres, Oxford University Press, 1966; R. W. SOUTHERN, *Robert Grosseteste: The growth of an English mind in medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1986; S. H. THOMSON, *The writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, Cambridge, Cambridge University Press, 1940 (reimpr. Nueva York, Kraus, 1971).

Metafísica de la luz. Es particularmente característica de Grosseteste su metafísica de la luz. Era un viejo tema desde los neoplatónicos. Lo que en realidad discute Grosseteste es una metafísica del ser y del devenir en

general. La luz es ciertamente cuerpo, pero es sustancia tan fina que se halla en un estadio medio entre la realidad y la idealidad. Ella constituye el principio de la corporeidad, su forma. «La luz se expande de por sí por todos lados, de forma que de cualquier punto de luz se generaría una esfera de luz tamaña, si no se interpusiera lo opaco; porque la luz es eso, una fuerza que de por sí se multiplica e irradia». Al derramarse esta luz como forma primera de la corporeidad, atrae a sí y se une con la «materia prima creada de la que no puede separarse y se expande en infinidad de rayos cada vez más dispersos y múltiples, y de ahí surgen los cuerpos, el mundo y los mundos». Al ver estos esfuerzos neoplatónicos por derivar la realidad de la idealidad en una suerte de teoría de la descendencia a base de la metafísica de la luz, vendrán quizás a la mente las palabras que dedica Kant al ignorante que chapucea en la metafísica empeñándose en imaginar una materia tan sutil, tan fina, que llega a marearse y a creer que concibe un ser espiritual, y con todo extenso. Pero acaso sea todo ello un mero símbolo y cumpla más traer a la memoria el dinamismo de Boscovich para comprender el pensamiento de Grosseteste en su verdadero sentido y desenvolverlo ulteriormente. En todo caso Grosseteste se levanta con su metafísica de la luz por encima del aristotelismo medieval y se anticipa a ideas y tendencias muy modernas. Insiste, por ejemplo, más que en hablar de esencias, en medir y describir la naturaleza según métodos matemático-cuantitativos; porque eso es en definitiva lo que se desprende de su *Óptica*, imbuida de la teoría de la luz. Y ésta es la significación específica de Oxford, que mucho antes que Galileo y que Descartes se recurrió a la física y a la matemática para interpretar la naturaleza, superando una filosofía natural edificada exclusivamente sobre bases en exceso especulativas.

Teoría del conocimiento. En Galileo, como habremos de ver, se junta el método empírico-matemático con el presupuesto idealista de que la estructura del mundo que medimos y contamos está asentada sobre firmes bases de validez eterna e ideal. También para Grosseteste existe en todas las cosas una interna rectitud y norma que sólo puede ser aprehendida por el espíritu, y ésta es su verdad, una verdad ontológica, naturalmente. Ella constituye la auténtica base de todo conocimiento. Y por ser ella asequible a

nuestro espíritu se da la ciencia. Como vemos, pervive aquí el concepto de verdad anselmiano y se refunde en un apriorismo que se compagina, no obstante, con la exigencia de preguntar en todo a la experiencia.

Dios. El conjunto doctrinal se corona o se fundamenta, según se quiera mirar, con la doctrina sobre Dios. Dios es forma y forma de las formas, como se decía en la escuela de Chartres (Juan de Salisbury, *Entheticus*, Migne, PL 199, 987 c). No naturalmente, en el sentido de que esta forma sea una parte esencial inmanente a las cosas creadas (*pars earum substantialis completiva*). Ya Bernardo de Chartres había introducido una limitación: las ideas mismas no están en las cosas, éstas son sólo copias de las ideas (*cf. supra*, pág. 427). Grosseteste se expresa con más precisión que Amalrico. Dios es forma en el sentido de primer modelo, como lo concibieron san Agustín, el Pseudo-Dionisio y san Anselmo. En la metafísica de la luz aparece frecuentemente la palabra «emanación». Pero no hay allí nada de panteísmo. La sustancia de la luz es creada por Dios. La trascendencia de Dios queda firmemente asentada. Está especialmente asegurada por la eternidad de Dios, que lo distingue fundamentalmente de todas las cosas creadas colocadas en el tiempo. Grosseteste repite las ideas de san Agustín sobre el tiempo y la eternidad y somete a crítica la teoría aristotélica de una creación eterna del mundo. Platónico consciente de su afinidad con el platonismo, no cierra nunca sus ojos al mundo de lo temporal ni desconoce sus derechos. Es sorprendente la síntesis de idealidad y realidad alcanzada en esta primera figura de la filosofía inglesa.

Roger Bacon

La herencia de Grosseteste continúa viva en su discípulo *Roger Bacon* (*ca*. 1210-1292), personaje de acusada personalidad. Rompe los moldes en uso y no escatima la crítica del ambiente en que se mueve. No respeta ni a personajes que ocupan altos puestos. A Alejandro de Hales y a Alberto Magno los apellida ignorantes. Estuvo recluido Bacon en la prisión de su convento franciscano, desde 1271 hasta poco antes de su muerte. Su obra principal, *Opus Maius*, trata, en siete partes, de los siguientes temas: de las cuatro causas de la ignorancia humana; de las relaciones entre la teología y la filosofía; de la utilidad de la gramática y de la ciencia del lenguaje; de la significación de la matemática para la física y la teología; de la óptica; de la *scientia experimentalis* y de la filosofía moral.

Obras y bibliografía

The Opus Majus, 3 vols., ed. por J. H. Bridges, Frankfurt, Minerva, 1964 (reimpr.); *Roger Bacon's philosophy of nature*, ed. crít., introd. y notas de *De multiplicatione specierum* y *De speculis comburentibus* por D. C. Lindberg, Oxford-Nueva York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1983; R. STEELE, *Opera hactenus inedita*, 16 fasc., Oxford, Clarendon Press, 1909-1940; *Rogeri Baconis Moralis Philosophia*, ed. por E. Massa (antes F. Delorme), Verona-Zúrich, 1953 (VII de *Opus Majus*).

A. AGUIRRE YRESPALDIZA, *La ciencia positiva en el siglo XIII: Roger Bacon*, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1935; F. ALASSIO, *Introduzione a Ruggerio Bacone*, Roma, Laterza, 1985; CL. BAEUMKER, *Roger Bacons Naturphilosophie insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität*, Münster, Aschendorff, 1916; A. BOADASLLAVAT, «Rogelio Bacon (1214-1294): un testigo excepcional del siglo XIII», en *Revista Franciscana de Pensamiento* 56 (221), enero-abril, 1998, págs. 109-120; TH. CROWLEY, *Roger Bacon. The problem of the soul in his philosophical commentaries*, Lovaina-Dublín, Éd. de l'Institut supérieur de Philosophie-J. Duffy, 1950; J. HACKETT (ed.), *Roger Bacon and the sciences: commemorative essays*, Leiden-Nueva York, Brill, 1997; E. HECK, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn, Bouvier, 1957; J. A. PAREDES, «Ciencia y sabiduría, tradición y modernidad en el pensamiento de Roger Bacon», en *Paideia* 56, 2001, págs. 163-187; A. POPPI, «La metodologia umanistica della "Moralis Philosophia" di Ruggero Bacone», en *Schede Medievali* 24-25, 1993, págs. 149-167; F. UHL (ed.), *Roger Bacon in der Diskussion*, Frankfurt, Land, 2001.

«*Método*». El centro de interés de Bacon lo constituye la teoría misma de la ciencia. Su homónimo posterior Francis Bacon alzará como divisa de la ciencia el principio: «Saber es poder». También el Bacon medieval

quiere que la ciencia se ponga al servicio de la vida práctica; actitud enteramente antiaristotélica, no-liberal a los ojos del hombre antiguo y del hombre hasta entonces medieval. Igualmente revolucionaria es la exigencia metodológica de Bacon en virtud de la cual introduce la experimentación. La *auctoritas* y la deducción se sentían con ello ofendidas. Y conmovió mucho más a los espíritus lo que él echó en cara a su tiempo como pecados de la ciencia en uso, a saber: el ídolo de una frágil y desestimable autoridad, la inveterada costumbre, los prejuicios de la multitud inexperta, la ocultación de la propia ignorancia y la aparatosidad de un espectacular saber. De nuevo vienen a la mente Francis Bacon y sus cuatro ídolos.

Agustinismo. A pesar de todo, Bacon es un seguidor de la antigua tradición agustiniana. Toma el término aristotélico, puesto entonces de moda en todas partes, del *intellectus agens*, pero lo entiende en un sentido netamente agustiniano: «Dios es el intelecto, el que en todo conocimiento nuestro actúa en nuestra alma». Así había pensado también ya su maestro. Con lo que se muestra una vez más que, en la historia, el idealismo no está reñido necesariamente con el saber experimental.

Y para ver aún más claro cómo el empirismo se acusa en este hombre de un modo extrañamente no medieval, quede aquí apuntado, de pasada, el hecho de que revolvía en su mente, como sólo un técnico moderno podría hacerlo, sueños sobre artefactos a manera de automóviles, aviones y otros raros aparatos, «con los cuales sin peligro alguno de la vida podrá moverse uno en lo profundo de los mares y los ríos».

Tomás de York

Otra figura también interesante de Oxford es *Tomás de York* († 1260), que fue allí *magister* en 1253. De él procede una Metafísica que utiliza a Aristóteles, Avicena, Averroes, Algazel, Avencebrol y Maimónides, y nos da con ello un testimonio fehaciente de la apertura de Oxford a las nuevas corrientes. La filosofía es tratada aquí con más independencia que otras veces y los problemas metafísicos son sometidos a una objetiva, certera y exhaustiva discusión. Para mencionar sólo algunos temas: el ser como tal y sus atributos, las formas del ser, principios y causas, los trascendentales.

Obras y bibliografía

E. LONGPRÉ, «Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1, 1926, págs. 268-308 (libro II, caps. 4, 5 y 6 del *Sapientiale*); los caps. 43 y 44 del libro I, y los caps. 19-22 del libro VII ed. por S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milán, Vita e Pensiero, 1936, págs. 86-121, 285-348; M. GRABMANN, *Die Metaphysik des Thomas von York*, Münster, Aschendorff, 1913; C. A. LÉRTORAMENDOZA, «El método filosófico según "sapientiale" de Tomás de York», en *Revista de filosofía* 67, 1990, págs. 53-62; E. LONGPRÉ, «Thomas d'York OFM», en *Archivum Franciscanum Historicum* 19, 1926, págs. 875-930; F. TRESERRA, «De Doctrinis Metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco OFM», en *Analecta Sacra Tarraconensis* 5, 1929, págs. 33-102 (una exposición del libro 3 del *Sapientiale*).

Antigua escuela franciscana

Los hombres del agustinismo

La tradicional corriente agustiniana tiene también preponderancia en la antigua escuela franciscana. Esto no quiere decir que sólo los franciscanos hagan honor a la tradición y al pensamiento agustiniano; esto lo hicieron también Alberto y Tomás, la primera escuela dominicana y los maestros del clero secular. Pero sí es verdad que los franciscanos son los seguidores declarados de san Agustín y que suscriben, del modo más tenaz y duradero, una serie de tesis características de aquél, que los discriminan netamente de los dominicos y de su aristotelismo.

Estas tesis son la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, reducción de todo conocimiento a las razones eternas existentes en la mente de Dios, iluminación por la luz increada, razones seminales en la materia, pluralidad de formas, imposibilidad de una creación *ab aeterno* del mundo, materia espiritual, relativa independencia del alma respecto del cuerpo, identidad de las potencias del alma con la sustancia del alma, inmediato conocimiento del alma por su esencia y, sobre todo, concepción integral de la filosofía como una filosofía cristiana y, en consecuencia, el lazo de unión del pensamiento filosófico con la religión y teología más fuertemente acentuado que en el lado contrario. Son ideas que encontramos ya en los maestros teólogos de comienzos del siglo XIII en París (*cf. supra*, pág. 451).

Alejandro de Hales

La antigua escuela franciscana se abre con *Alejandro de Hales* (hacia 1170-1245). De él es un *Comentario a las Sentencias*, descubierto en 1946 por P. Henquinet, O. F. M. y una *Suma de toda la teología*, que en el aspecto filosófico es también de importancia. Alejandro conoce ya a todo Aristóteles, no sólo la lógica; pero en los puntos controvertidos da siempre la preferencia al pensamiento platónico-agustiniano, que había bebido él en los victorinos. De los árabes cita sobre todo a Avicena. Felipe el Canciller, Juan de Rupella y Odón Rigaldi son fuentes importantes para Alejandro y su *Suma*. La cuestión de la autenticidad de dicha *Suma teológica* presenta serios problemas. Partes enteras de ella han de atribuirse a otros autores, por ejemplo, a Odón Rigaldi, a Guillermo de Militona y a Juan de Rupella. El pensamiento dominante en su concepción del mundo es el concepto del *summum bonum*. Es el fundamento explicativo de todo el ser; el ser existe sólo mediante una participación del *bonum*.

Obras y bibliografía

Summa Halensis (Summa theologica), 4 vols., ed. por V. Doucet y otros, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924-1948 (*Index*, Grottaferrata, 1979); *Summa Fratris Alexandri. Tomus* II *- Liber Secundus - I*, ed. por PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Quaracchi, 1928 (ed. anastática, Grottaferrata, 1997). Reimpr. de la ed. de Quaracchi de la primera *quaestio* reimpr. como *Summa theologica, quaestio* I, en *Theologie als Wissenschaft*, Münster, Aschendorff, 2006, págs. 79-109 (texto y coment. por B. Niederbacher, págs. 110-130); *Glossa in* IV *Libris Sententiarum Petri Lombardi*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12-15 (Quaracchi, 1951-1957; ed. anastática, Grottaferrata, 1997). Sobre la autenticidad y fuentes: J. AUER, «Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales», en *Scholastik* 15, 1940, págs. 63-75; V. DOUCET, *Prolegomena* al vol. 4 de la*Summa theologica* y los editores en los *Prolegomena* a cada uno de los vols. de la *Glossa*; E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte: eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*, Múnich, Hueber, 1964; M. GRABMANN, «Die kritische Ausgabe der "Summa theologica" des Alexander von Hales [Liber Primus]», en *Franziskanische Studien* 14, 1927, págs. 52-67; J. A. MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, págs. 12-28; G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medievo*, vol. 2: *La grande fioritura*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, págs. 645-698.

Juan de Rupella

Juan de Rupella (*ca.* 1200-1245) es discípulo de Alejandro y sucesor suyo en la cátedra de París. Escribió una suma *Sobre el alma*, que acusa pocos influjos aristotélicos y sí muchos árabes (Avicena), neoplatónicos y agustinianos. Consagra especial interés al problema del conocimiento y enseña que de la experiencia obtenemos las verdades sobre las cosas, mediante abstracción, tal como Aristóteles afirma; pero las verdades de un orden de conocimiento superior, como las que se refieren a Dios y a los primeros principios del saber, sólo podemos alcanzarlas mediante una iluminación divina. Dios mismo es aquí el *intellectus agens*.

Obras y bibliografía

Summa de anima, ed. por I. Brady y J. G. Bougerol, París, Vrin, 1995; *Somme de l'âme*, trad. de J.-M. Vernier, París, Vrin, 2001.

J. G. BOUGEROL, «Les manuscrits de la "Summa de anima"», en *Archivum Franciscanum Historicum* 87, 1994, págs. 21-29; *id.*, «Jean de la Rochelle. Les oeuvres et les manuscrits», *ibid.*, 87, 1994, págs. 205-215; J. F. SELLÉS, «Interpretaciones franciscanas del intelecto agente en el siglo XIII», en *Verdad y Vida* 63, 2005, págs. 127-148 [trata de Alejandro de Hales, Juan de Rupella, Mateo de Aquasparta, Buenaventura, Peckham y Ramon Llull]; C. A. LÉRTORAMENDOZA, «Las facultades del alma según Juan de Rochelle. Un gozne en la antropología del s. XIII», en *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale (Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale, Rencontres de Philosophie Médiévale, 11 Porto 2002)*, 3 vols., Turnhout, Brepols, 2006, págs. 1193-120.

San Buenaventura

El más grande representante de este grupo es san *Buenaventura* (1221-1274), figura señera, junto con santo Tomás, de la alta escolástica. Fue profesor en París al mismo tiempo que santo Tomás y luchó a su lado en la contienda en torno a los derechos de las órdenes mendicantes a las cátedras de la Universidad. Desde 1257 se consagra exclusivamente a las tareas de su orden y de la Iglesia; en 1273 es nombrado cardenal y dirige el concilio de Lyon. Una vez cumplida su misión le sorprende la muerte. La posteridad le ha dado el sobrenombre de *Doctor Seraphicus*. De sus obras son de especial interés para la filosofía el *Comentario a las Sentencias*, las *Quaestiones disputatae*, el *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*. Las *Collationes in Hexaëmeron*, interesantes para su teoría de la creación, son un escrito posterior.

Obras y bibliografía

Opera Omnia Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 11 vols., Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902 (ed. crít.)*; Opera theologica selecta, Editio Minor*, 4 vols., *ibid.*, 1949. Por separado, *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum y De reductione artium ad theologiam*, en *Tria opuscula Sancti Bonaventurae*, *ibid.*, [5]1938; P. ZAMAYÓN, *Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del «Itinerario» de San Buenaventura*, texto original y trad., Roma, Herder, 1940; *Obras de S. Buenaventura,* 3 vols. ed. dirigida, anotada y con introd. por los Padres L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, Madrid, BAC, [3]1967-1968 (ed. bilingüe rev.); PH. BÖHNER, *Itinerarium mentis in Deum*, introd., trad. y coment., St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, 1956; *Leyenda Mayor. Estudios*, Madrid, Ars Magna, 1999.

I. E. M. ANDEREGGEN, «Contemplación filosófica y contemplación mística en san Buenaventura», en *Sapientia* 51, 1996, págs. 485-503; P.-A. BARRAJÓN MUÑOZ, *La sabiduría cristiana según San Buenaventura: un estudio de las Collationes in Hexaëmeron*, Barcelona, PPU, 1998; E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoreggio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milán, Biblioteca francescana provinciale, 1973; N. BIZZOTTO, *Erkenmntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Viena, Notring, 1972; J. G. BOUGEROL, *Introducción a san Buenaventura*, Madrid, BAC, 1984; *id., Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée,* Northamptom, Variorum Reprints, 1989; M. DECASTRO, «La enseñanza de san Buenaventura en las universidades españolas», en *San Buenaventura. Conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española los días 4 de febrero, y 11 y 13 marzo de 1975,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, págs. 7-68; É. GILSON, *La filosofía de san Buenaventura*, trad. de Fray Esteban de Zudaire, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948; E. LONGPRÉ, «*Bonaventure*», en

Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastique 9, 1937, págs. 741-788; M. OLTRA, «Teoría del amor en san Buenaventura», en *Verdad y Vida* 7, 1949, págs. 233-257; J. F. QUIN, *The historical constitution of St Bonaventure's philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973; J. M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor. Zum cognitiven Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Paderborn, Schöningh, 1990; L. VENTHEY, *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana*, Roma, Officium Libri Catholici, 1943; A. DEVILLALMONTE, «El argumento de las "razones necesarias" en San Buenaventura», en *Estudios Franciscanos* 53, 1952, págs. 5-44.

San Buenaventura y la tradición. Buenaventura es acusadamente conservador y tradicional en su pensamiento. «Lo mismo que en mi primer libro me adherí a las sentencias y a las comunes opiniones de los maestros, sobre todo de mi maestro y padre de venerada recordación, el hermano Alejandro, así también en los siguientes libros, […] pues no me he propuesto seguir nuevos caminos y opiniones sino utilizar las comunes y probadas». Con esta actitud se constituye en representante clásico de la tradición agustiniana. Ya la conocemos y nos limitamos por ello a los trazos fundamentales del cuadro en que aquélla se refleja con el sello bonaventuriano.

Dios. *Lo primero conocido*. Lo mismo que para Agustín, para Buenaventura Dios es la piedra angular de su filosofía. Santo Tomás dice que el ser es el concepto más universal y lo primero conocido. San Buenaventura dice que Dios es el *primum cognitum*. Lo encontramos en nuestra alma y lo conocemos en ella, pues está presente al alma más que ninguna otra cosa. *Ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui*. Es en especial la verdad la que nos hace encontrar a Dios en nosotros mismos; la verdad en su inmutabilidad. Lo mismo se dirá de la experiencia del bien, que presupone siempre un sumo bien, y por consiguiente nos lleva al conocimiento de éste. San Buenaventura suscribe la prueba anselmiana de la existencia de Dios; también admite las vías racionales *a posteriori* que concluyen de la naturaleza creada a Dios. Pero su vía favorita es la del conocimiento

apriórico, intuitivo de Dios en la propia interna experiencia del alma y de sus actos. La naturaleza de Dios es ser, vivir, poder, verdad, plenitud de ideas eternas.

Ideas. La idea desempeña en Buenaventura un papel mucho más importante que en Tomás de Aquino, si bien éste suscribe también, a su modo, la teoría. Buenaventura recrimina a Aristóteles por haber abandonado las ideas platónicas en la metafísica y en la ética. Sus razones en contra de dicha teoría no tienen fuerza («nihil valent rationes suae», *In Hexaëm*. 6, 2). El lenguaje de Aristóteles es el lenguaje de la ciencia (*sermo scientiae*), no el lenguaje de la sabiduría (*sermo sapientiae*). Las ideas son ahora, naturalmente, como lo son universalmente, desde Agustín, las ideas en la mente de Dios. Pero en Buenaventura adquiere relieve un aspecto muy conforme al sentido originario de la idea platónica. No es algo puramente lógico, sino algo activo, creador: «ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum» (*In Hexaëm*. 20, 5). Conforme a las concepciones teológicas sobre el logos, las ideas se resumen en el Hijo de Dios, en el Verbo eterno. En Él se piensa Dios a sí mismo desde toda la eternidad. Es Él, por tanto, la *similitudo Dei*, que expresa todo lo que Dios es, sabe y puede (quiere). Por consiguiente expresa también al mundo. El Hijo es el *ars aeterna*. Por Él ha sido hecho todo. De aquí se deduce y explica todo lo demás.

El ser. Primero el ser de las cosas. No es algo absoluto, sino que ha de entenderse desde Dios. El hombre no puede pensarle si no es presuponiendo a Dios. El ser es siempre *hoc o non hoc*. Lo que equivale a decir, limitado; «finitum et arctum; et tali posito, ponitur ens summun» (*Opera*, vol. 1, pág. 153). Este infinito, se dice en el *Itinerarium* (cap. 5), es al *actus purus* el *esse divinum*, y a renglón seguido: «asombra ver la ceguera de un entendimiento que no considera esto, siendo lo primero que ve y sin lo cual nada puede entender». Buenaventura también dice, con Tomás, que el ser es lo primero conocido; pero este *primum cognitum* no es el *ens commune*, abstractísimo y vacío, sino el *ens* del *actus purus*. El infinito es un

ontologice prius, implicado en el conocimiento del finito. Todavía Descartes pensará así.

Mundo. Creación. Materia. Forma. De ahí se deduce lo que se ha de decir del mundo. Emana de Dios, es *emanatio*, *processus*; pero no es una emanación automática, necesaria, sino que Dios crea el ser y no con una creación eterna. San Buenaventura cree que el concepto de una creación eterna es en sí mismo contradictorio. Es característica de todo ser creado la composición de esencia y existencia, de materia y forma. Todo lo creado contiene «materia»; también el alma. Existe una «materia espiritual». Materia significa aquí simplemente «potencia». En la terminología de esta doctrina san Buenaventura acusa evidentemente el influjo de Avencebrol, aunque se profesa siempre agustiniano. Buenaventura admite en todo ser creado una pluralidad de formas (*pluralitas formarum*). Hay ciertamente en cada uno una forma que lo perfecciona y completa en cuanto tal, pero con esta forma de la totalidad se compadecen otras formas subordinadas o subformas, en el hombre lo mismo que, en general, en el reino de la vida y en lo inorgánico. El concepto de materia prima no significa en Buenaventura una total indeterminación, pura posibilidad, sino que incluye ya en sí las *rationes seminales*, que importan cierta causalidad interna, de modo que no todo lo que se forma de la materia hay que adscribirlo a la causa extrínseca y a su forma. La forma de la corporeidad la pone san Buenaventura en la luz. Aunque se sirve aquí de la terminología aristotélica, hay que entenderlo en el sentido de la metafísica de la luz, como ya quedó explicado en Grosseteste.

Itinerario «hacia Dios». Pero lo más importante en nuestro trato con el mundo es la idea de que el conocimiento de las cosas puede convertirse en un itinerario hacia Dios. Las cosas son símbolos de las ideas que están detrás de ellas, copias de ejemplares eternos (ejemplarismo). No contemplamos inmediatamente los modelos mismos, como tampoco al ser divino. Se plantea aquí de nuevo el problema de todas las teorías de las ideas. Por un lado se afirma que sabemos de ellas; por otro se recalca que el camino dialéctico de su conocimiento no tiene fin. No las intuimos en sí

mismas. ¿Qué clase, pues, de conocimiento es este de las ideas? Buenaventura reflexiona sobre ello y descubre varios estratos de conocimiento. En uno la realidad conocida es sólo un lejano reflejo, mera «sombra» (*umbra*); en otro se acerca algo más, son *vestigia*; en otro, en fin, lo conocido son *imagines*.

Analogía. Corresponde a la realidad del objeto en mayor o menor grado, pero en todos hay una analogía respecto del ejemplar, que de algún modo se capta. Por ello el camino por el mundo es un itinerario hacia Dios. La analogía puede elevarse hasta las regiones trinitarias y entonces queda atrás la consideración puramente filosófica. En el fondo, todo rastrear el logos profundo que hay en las cosas, presente en toda analogía, es una liberación crítica de las formas representativas, que una ciencia de la naturaleza, o una filosofía de superficie, podría darnos como lo último, con el peligro de dejarnos satisfechos con la cara más externa del cosmos. Buenaventura devuelve así a la teoría aristotélica de materia y forma la grandiosa profundidad que tuvo en Platón. Para la relación de Dios y mundo utiliza solamente la tercera forma de analogía, la analogía de semejanza; sus etapas son: sombra, huella, imagen (I *Sent*. 1, 3, 1 ad 1).

Alma. Conocimiento. También en la doctrina del alma san Buenaventura hace sus concesiones a Aristóteles. En lo que se refiere al conocimiento de los cuerpos admite que nuestro saber se obtiene por abstracción de la experiencia sensible. Pero esto es sólo un comienzo y, por decirlo así, para dar el primer paso; porque cuando se trata de aprehender verdades auténticas, y esto tiene aplicación en la metafísica de Dios y del alma, así como también en las verdades puras incluidas en el mismo conocimiento de experiencia natural, el espíritu necesita de la unión con las ideas eternas. «Las cosas, en efecto, tienen tres clases de ser; el ser en el espíritu que las conoce; el ser en su propia realidad y el ser en la mente eterna de Dios. Por eso, no le basta a nuestra alma para un conocimiento seguro ni la verdad de las cosas en la misma alma, ni la verdad en la propia realidad de las cosas, pues en ambos casos tal verdad es mudable; debe elevarse hasta llegar en algún modo al ser de ellas mismas según están en el entendimiento divino»

(*De scientia Christi*, q. 4; concl.: *Opera omnia*, vol. 5, pág. 23). Se advierte en seguida la afinidad con la doctrina agustiniana de la iluminación. Lo que no es enteramente claro es si san Buenaventura piensa en un influjo funcional de Dios en el acto del conocimiento, o si más bien quiere decir que toda verdad cierta, en su preciso contenido de verdad necesaria, luce al espíritu a base de una intuición de esencia, en último término en una especie de análisis. Como quiera que ello sea, la verdad descansa, en todo caso, según san Buenaventura, en fundamentos aprióricos; pues el conocimiento sensible es tan sólo un comienzo. Así lo exige también su ejemplarismo. El verdadero mundo es para él, como para san Agustín y para Platón, el mundo de los ejemplares eternos. Esto es claro en san Buenaventura. La teoría del conocimiento hace retroceder nuestra mente a las verdades puras, eternas; por ello es *reductio* y se torna en *sapientia*. Se advertirá que *sapientia*, para san Buenaventura, no es una nueva actitud intelectual, sino un *sapere*, gustar, presentir, valorar. La existencia entera del hombre tiende hacia Dios.

Potencias del alma. En el punto de la relación de las potencias del alma con la sustancia del alma, san Buenaventura procede cautamente. No suscribe la distinción real de los tomistas, pero tampoco se pronuncia por una formal identidad; ve más bien en ellas algo así como constitutivos integrantes.

Alma y cuerpo. En el problema de la relación entre alma y cuerpo el pensamiento bonaventuriano gravita hacia una mayor independencia y autonomía del alma. No asiente a la teoría de la *unio substantialis* tal como la entiende santo Tomás; el cuerpo tiene su propia forma (la luz), y en el hombre se da además otra serie de formas; el alma por su parte también está compuesta de materia y forma. Con todo, el alma actúa en el cuerpo como una realidad determinante superior, unitariamente informadora del todo humano.

Filosofía cristiana. El pensamiento de Buenaventura es «filosofía cristiana»; marcha sobre fundamentos dados por la fe. Proclama, sí, al igual que todos los escolásticos, que la filosofía se edifica con un saber natural pero en la práctica recurre a la revelación. El entendimiento humano,

corrompido por el pecado original, dejado a sí solo, alcanza bien poco. Pero aun esto es un principio de fe. Es el caso que también Locke ha dicho que el entendimiento humano, solo, no basta y puede necesitar de la revelación.

Escuela de san Buenaventura. La escuela bonaventuriana presenta nombres notables: *Mateo de Aquasparta* († 1302), *Roger Marston* († 1303), *Juan Peckham* († 1292), *Pedro Juan Olivi* († 1298) y otros (*cf. infra*, pág. 541).

San Alberto Magno

El doctor universalis

Con san Alberto Magno la orden dominicana, tan llena de méritos para la vida espiritual de la Edad Media, ocupa el primer plano, y con él también llega a su punto culminante la gran innovación de la Edad Media, el aristotelismo. Ya Boecio había concebido el plan ambicioso de dar a su tiempo todo Platón y todo Aristóteles, pero no pudo llevarlo a término. Y cuando Gregorio IX encargó, en 1231, a diversos letrados, entre ellos a Guillermo de Auxerre, el estudio de Aristóteles y de su filosofía para ver las posibilidades de utilización de su doctrina para la ciencia de la fe, quedó ello una vez más en conato irrealizado. Alberto se propone de nuevo «hacer inteligibles a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica» y esta vez la empresa es coronada con el éxito. No sólo la lógica; también la física, la metafísica, la psicología, la ética y la política del Estagirita son ahora introducidas en el patrimonio común espiritual de la escolástica, juntamente con las ideas de la ciencia árabe y judía y de otras muchas fuentes diversas, particularmente neoplatónicas. Alberto lleva el título de *Doctor Universalis*, y en verdad es un espíritu enciclopédico universal, que ha prestado con su trabajo un inapreciable servicio a la escolástica. Sesenta años después de su muerte un cronista anónimo escribe de él: «En este tiempo floreció el obispo Alberto, de la orden de los dominicos, el más notable teólogo y más erudito de todos los maestros, y nadie, después de Salomón, se levantó tan grande ni parecido en toda la filosofía […], pero como de nación era alemán, es aborrecido por muchos y su nombre despreciado, si bien se utilizan sus obras».

Vida

Alberto nació hacia 1193 en Lavingia de Suabia, acaso de la familia de los condes de Bollstädt. Estudia en Padua; se hace dominico a los 30 años; en 1233 regenta una cátedra en Hildesheim y después en Friburgo, en Ratisbona, en Estrasburgo y en Colonia. De 1243 a 1248 lo encontramos en París, en la Universidad, lo más tarde desde 1247 como *magister in sacra pagina*. Aquí pudo acaso tener de discípulo a santo Tomás. Pero más seguro fue ello entre 1248 y 1252 en Colonia, adonde Alberto volvió desde París. También fue allí discípulo suyo Ulrico de Estrasburgo. En 1254 es provincial de su orden en Alemania. En 1256 se encuentra en Anagni en la corte pontificia; dos años más tarde en Florencia, y en 1259 elabora en el capítulo general de Valenciennes, junto con santo Tomás, Pedro de Tarantasia y otros, una nueva ordenación de estudios. En 1261 es nombrado obispo de Ratisbona, pero se hace descargar de este oficio una vez puestos en orden los principales asuntos de su cargo, y vive en adelante para la predicación de la Cruzada. Oímos hablar de nuevo de él en Colonia, en Wurzburgo y en Estrasburgo, en 1274 en el Concilio de Lyon y en 1277 otra vez en París. El 15 de noviembre de 1280 muere en Colonia, que había sido, durante largo tiempo, su segunda patria. Cuando se piensa que Alberto hizo todos sus viajes, según las prescripciones de su orden, a pie, queda uno verdaderamente asombrado de que en medio de sus muchos negocios sacara aún tiempo y concentración de espíritu para una producción literaria que en la edición de Borgnet llena 30 gruesos volúmenes en cuarto. *Nostri temporis stupor et miraculum*, le ha apellidado su discípulo Ulrico de Estrasburgo.

Obras

1. *Paráfrasis a Aristóteles*, con títulos iguales a las obras glosadas; es decir, al Organon, a la Metafísica, a la Psicología, a la Ética, a la Política, a los escritos de ciencias naturales. Queda inédito un comentario suyo a la Ética en forma de *Quaestiones* (hacia 1250), redactado por santo Tomás. 2. *Comentario a las Sentencias* (*ca.* 1245). 3. *Summa de creaturis* (*ca.* 1245). 4. *Summa theologica* (después del 1270), inacabada. 5. *Comentario al Liber de causis* y a los *escritos pseudo-areopagíticos*. 6. Muchas más obras inéditas. Una lista completa de las obras, en Glorieux, *Répertoire des Maîtres*, vol. I, págs. 62-77 (*cf. supra*, pág. 450).

Obras y bibliografía

La antigua *Opera Omnia*, ed. por P. Jammy, 21 vols., Lyon, 1651, fue reedit. por A. Borgnet, *Alberti Magni opera omnia*, 38 vols., París, Vivès, 1890-1899; ed. crít., con ról., aparato crít., notas e índices: *Alberti Magni opera omnia*… curavit Institutum Alberti Magni Coloniense B. Geyer praeside, Münster, Aschendorff, 1951s.

H. BALSS, *Albertus Magnus als Biologe*, Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1947; M. CASTILLO, «Alberto Magno: precursor de la ciencia renacentista», en*La ciencia de los filósofos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996, págs. 91-106; I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, trad. de C. Gancho, Barcelona, Herder, 1985; M. ENTRICH (ed.), *Albert der Grosse. Sein Leben und seine Bedeutung*, Graz, Styria, 1982; M. GRABMANN, «Der Einfluss Albert der Grosse auf das mittelalterliches Geistesleben», en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, Múnich, Hueber, 1928, págs. 324-412 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1984); *id.*, «Albertus Magnus. Theologe, Philosoph, Naturforscher», en *Philosophisches Jahrbuch* 61, 1951, págs. 473-480; A. HUFNAGEL, *Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen*, Bonn, Hanstein, 1940; L. HONNEFELDER, H. MÖHLEYS. BULLIDO DEL BARRIO(eds.), *Vita Alberti. Texte, Quellen, Interpretationen*, Münster, Aschendorff, 2009; A. DELIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, París, Vrin, 1990; M. LLUCH-BAIXAULI, «Sobre el comentario albertino a la… "Mystica Theologia" del Dionisio», en *Miscellanea Medievalia* 20, 1989, págs. 68-76; G. MEYER y A. ZIMMERMANN (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis (280-1980)*, Maguncia, Matthias-Grünewald, 1980; H. OSTLENDER (ed.), *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstage*, ed. por H. Ostlender (23 estudios sobre Alberto Magno), Münster, Aschendorff, 1952; P. RIBER MONTANÉ, *Cognoscibilidad y demostración de Dios: según san Alberto Magno*, Barcelona, Balmes, 1968; «Serta Albertina», n.º especial de *Angelicum* 21, 1944, págs 1-336 (22

estudios sobre Alberto Magno como naturalista); J. A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980; A. ZIMMERMANN (ed.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1981.

Carácter general de su filosofía

La obra de Alberto Magno aún no se ha estudiado suficientemente, ni en su totalidad, ni en muchos de sus detalles. La magnitud de la materia abarcada lleva consigo el que con frecuencia falte la unidad. Muchas disonancias desaparecerían, con todo, si fuera dado distinguir con claridad lo que propiamente nos da de su cosecha, como opinión propia, de lo que meramente refiere de otros. En su suma filosófica *De creaturis*, donde habla él por sí mismo, su pensamiento se presenta bien conducido y coherente. No es posible, empero, definirlo simplemente como un aristotélico ni como un platónico. Se orienta más bien hacia una síntesis de los dos pensamientos, platónico y aristotélico: «et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis» (*Met*. I, tr. 5, cap. 15). Una más detenida investigación del aristotelismo de Alberto Magno sería de gran importancia para fijar el sentido de la terminología aristotélica, no sólo en él, sino también en santo Tomás, y en toda la escolástica en general. Porque es muy del caso, en cuanto topamos en los textos escolásticos con Aristóteles y sus conceptos, preguntarnos qué clase de Aristóteles es el que tenemos allí y en qué sentido preciso se toman y entienden términos que externamente suenan a Aristóteles. Tres aspectos capitales destacamos en las ideas filosóficas de san Alberto Magno; su posición frente a la fundamentación metafísica del ser, frente al tema de los universales y frente a la sustancia del alma.

Fundamentación del ser

La concepción del ser y sus últimos fundamentos es conducida por Alberto Magno de modo parecido a como veíamos en la metafísica de la luz propugnada por Grosseteste. Dios es la luz increada y produce, como *intellectus universaliter agens*, la primera inteligencia. De ella fluye (*emanatio*) el ser en grados escalonados pasando por el alma del mundo hasta llegar al ser corpóreo; por el estilo del *Liber de causis* y de Avicena. Pero Alberto rechaza el monismo neoplatónico de los árabes. La esencia de la primera inteligencia no es ya Dios mismo, sino algo distinto especial, acaso «la luz oscurecida»: «Quidam dixerunt, omnia esse unum et quod diffusio primi in omnibus est esse eorum» (De Wulf, II^{6}, 138), anota él, distanciándose claramente de tal opinión.

Universales

En el problema de los universales Alberto aporta una solución que preludia ya la respuesta de santo Tomás. Conoce la distinción de *universale ante rem*, *in re*, *post rem*. A tenor de ello distingue también él. La esencia específica de las cosas es independiente de su realización en el mundo espacial y temporal y es anterior a ella. Nuestros conceptos universales, en su forma de universalidad, son una cosa de la mente y, por tanto, *post rem*. Lo individual es una concreción de la esencia específica y, por tanto, es un *universale in re*. Con ello tenemos en resumen la síntesis escolástica de platonismo y aristotelismo, la idea y el mundo de lo concreto. Y de nuevo advertimos de qué manera la metafísica de los escolásticos estará siempre bajo el signo platónico, habrá de platonizar; pues ni santo Tomás será extraño a esta concepción de las ideas.

Sustancia del alma

La misma síntesis la hallamos de nuevo en la doctrina de la sustancialidad del alma. Todas las sustancias creadas están compuestas de esencia y de existencia; y muchas veces parece que Alberto entiende esta distinción en el sentido de una distinción real al modo de Avicena, mientras que otras sugiere una distinción más bien de razón, al estilo de Averroes. Las sustancias corpóreas vienen al ser por influjo de la energía de la luz del sol junto con los influjos de la primera inteligencia. Para ello entran en función los conceptos de materia y forma, aunque no en un sentido auténticamente aristotélico, pues la forma de la corporeidad la constituye la luz. En las sustancias espirituales Alberto no admite composición ni de esencia y existencia ni de materia y forma. Pero con todo deben ser compuestas, y recurre por ello a la distinción boeciana del *quo est y quod est*. Al poderse predicar esto último (el *quod est*) del alma, se muestra que ella es algo concreto y, por tanto, una sustancia individual; y como también se da en ella lo primero (el *quo est*), la quididad específica, podemos hablar de una forma universal en el alma. Alberto no se decide a definir al alma absolutamente como ἐντελέχεια del cuerpo. Teme, como Nemesio (al que sigue en esto), por su sustancialidad (*cf. supra*, pág. 355). Sólo en el sentido y en cuanto que da vida al cuerpo, es el alma forma del cuerpo, «pero en sí misma es ella, como dice Platón, espíritu incorpóreo y siempre vida» (*S. th*. II. 12, q. 69, m. 2, a. 2, ad 1). Se inclina por ello a considerar el alma a la manera de Platón, como el piloto del cuerpo, para dejar enteramente a salvo su independencia sustancial; y no estará fuera de propósito recordar aquí que también Aristóteles en el libro octavo de la *Física* utilizó esta misma comparación. Por razón de la sustancialidad del alma Alberto también se pronuncia contra Averroes. Toda alma, asienta contra él, tiene su propio entendimiento agente y su propio entendimiento pasivo (*De unitate intellectus contra Averroem*).

El naturalista

De lo hasta aquí dicho podría sacarse la impresión de que Alberto cultiva predominantemente la filosofía especulativa. En este terreno estaba en posesión de toda la tradición y podía decir también su palabra. Pero por encima de esto tenía una especial preferencia por la inmediata observación y descripción de la naturaleza. No sería exagerado llamarle zoólogo y botánico. Cierto es que impulsó la exploración directa (*experimentum*) de la naturaleza en todas las formas. El editor de sus obras sobre los animales (*De animalibus*), H. J. Stadler, escribe en los *Beiträge* de Baeumker (16 y 17): «Si hubiera continuado el desarrollo de las ciencias de la naturaleza por el camino emprendido por san Alberto, se le hubiera ahorrado a dicha ciencia un rodeo de tres siglos».

Alberto y la mística

Apuntaremos, para terminar, el significado de san Alberto Magno para la mística alemana. Ejerció en este campo un particular influjo lo que en sus escritos hay de fondo neoplatónico, tomado por él, en parte de la patrística, en parte de los escritos pseudo-areopagíticos y en parte de la filosofía árabe. Eckhart sobre todo, y luego Taulero, Suso, Juan de Tambach y Nicolás de Cusa sacarán partido de ello.

Escuela de san Alberto

A la escuela de san Alberto pertenecen *Hugo Ripelin de Estrasburgo, Ulrico de Estrasburgo* († *ca.* 1278), *Dietrich de Freiberg* († 1310) y *Bertoldo de Mosburgo* († después de 1350). Según Grabmann los rasgos que caracterizan a esta escuela son: tendencia al neoplatonismo, preferencia por los temas científico-naturales, independencia de criterio y aquella universalidad de espíritu que tan acusadamente se dio en el maestro.

Obras y bibliografía

[DIETRICH DEFREIBERG]: *Opera omnia*, 4 vols., ed. por K. Flasch, Hamburgo, Meiner, 1977-1985; *Oeuvres Choisies, Sous la direction de Ruedi Imbach et Alain de Libera, Tome I: Substances, Quidités et Accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants. Textes latins traduits et annotés par Catherine König-Pralong avec la collaboration de Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch*, (Bibliothèques des Textes Philosophiques), París, Vrin, 2008. M. GRABMANN, *Studien über Ulrich van Strassburg* (1905), ahora en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 1, Múnich, Hueber, 1926, págs. 147-221; en las págs. 174-185 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1984) también sobre Hugo Ripelin de Estrasburgo. Sobre los trozos editados de la *Summa de Bono* de Ulrico, *cf.* É. GILSON, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, Londres, Sheed and Ward, 1955, págs. 751s. También F. COLLINGWOOD, *Summa de Bono of Ulrich of Str. Liber II*, tr. 2, cap. 1-3; tr. 3, caps. 1-2, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1955, págs. 293-307.

W. ECKERT, «Berthold von Moosburg», en *Philosophische Jahrbuch* 65, 1957, págs. 120-133; K. FLASCH, *Dietrich von Freiberg: Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, Klostermann, 2007; M. GRABMANN, «Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters», ahora en *Mittelalterliches Geistesleben*, *op. cit.*, vol. 2, 1936, págs. 413-423; M. J. F. M. HOENEN y A. DELIBERA, *Albertus Magnus und der Albertismus. deutsche philosophische Kultur des Mittlelaters*, Leiden, Brill, 1995; E. KREBS, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster, Aschendorff, 1906; A. DELIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, París, Vrin, 1990; A. MAURER, «The De quidditatibus entium of Dietrich of Freiberg and its criticism of thomistic metaphysics», en *Mediaeval Studies* 18, 1956, págs. 173-203; B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*,

Hamburgo, Meiner, 1977; F. STEGMüLLER, «Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 13, 1942, págs. 153s (con los textos *De tempore, De mensura durationis* y coment.); L. STURLESE, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hamburgo, Meiner, 1984.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

ARISTOTELISMO CRISTIANO

Se ha dicho de santo Tomás que es el príncipe de la escolástica. Esto tiene un recto sentido, pues en realidad es un verdadero fundador. Lo que en tiempo anterior a él había penetrado en la escolástica en forma de material nuevo, sobre todo en ideas aristotélicas, por la vía de los árabes o directamente por las traducciones del griego, santo Tomás lo integra en un edificio unitario. Y la síntesis que edifica como buen artífice, con el material viejo y nuevo, está rigurosamente trabada, y por encima de todo luce en ella una meridiana claridad inigualada. É. Gilson ha dicho de la posición del Aquinate dentro de la escolástica: «No es la originalidad, sino el vigor y armonía de la construcción lo que encumbra a santo Tomás sobre todos los escolásticos. En universalidad de saber le supera san Alberto Magno; en ardor e interioridad de sentimiento, san Buenaventura; en sutileza lógica, Duns Escoto; santo Tomás sobrepuja a todos en el arte del estilo dialéctico y como maestro y ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad».

Vida

Santo Tomás de Aquino nació a fines de 1224 en Roccasecca, de noble familia napolitana. A los 5 años es llevado al monasterio de Monte Cassino. A los 14 marcha al estudio de Nápoles. En el Quadrivium tiene por maestro a Pedro de Hibernia, autor él mismo de comentarios a Aristóteles, y al que Tomás deberá su primera iniciación en la filosofía griega. De 1239 a 1243 estudia en la Universidad de Nápoles. Entra con 20 años en la orden dominicana y un año después marcha a París para proseguir allí sus estudios y luego, de 1248 a 1252, en Colonia bajo el magisterio de san Alberto Magno. De 1252 a 1255 es bachiller bíblico y comenta las Sentencias; en 1256 se gradúa simultáneamente con san Buenaventura de *magister* en la Universidad de París. Tras una docencia de tres años como *magister*, le vemos de nuevo en Italia y enseña como *lector curiae* junto a Urbano IV en Orvieto, en el estudio de la orden de santa Sabina, en Roma, y luego bajo Clemente IV en Viterbo. En la corte pontificia conoce a su hermano en religión Guillermo de Moerbeke, quien le proporciona traducciones directas y seguras de los escritos aristotélicos y además de las obras de Proclo, de Arquímedes, de los comentadores aristotélicos Alejandro de Afrodisia, Temistio, Ammonio, Juan Filópono y Simplicio, lo que para santo Tomás y para su filosofía es de una importancia extraordinaria. De 1269 a 1272 Tomás está por segunda vez en París. Estos años señalan la cumbre de su vida científica. Llenan también este periodo molestas luchas con los profesores del clero secular, que lo mismo que en su primera estancia en París, también ahora se oponen a la actividad docente de los religiosos; igualmente tienen lugar aquí las aceradas polémicas con el averroísmo latino, o mejor el aristotelismo radical de Siger de Brabante y de Boecio de Dacia, y con los contradictores del lado de la escuela franciscana, particularmente de Juan Peckham. En efecto, debido a la condena eclesiástica del averroísmo latino, Tomás había caído en descrédito allí y aun en su propia orden, pues no era fácil para todos distinguir entre su aristotelismo y el aristotelismo averroísta condenado de Siger. Santo Tomás

defendió su postura con una calma de espíritu y objetividad que impresionó a sus mismos adversarios. Desde 1272 Tomás está de nuevo en Italia y actúa en el estudio de la orden y en la Universidad de Nápoles. Llamado por Gregorio X al Concilio de Lyon, muere durante el viaje, el 7 de marzo de 1274, en el monasterio cisterciense de Fossanuova.

Obras

1. Comentarios: a) a *Aristóteles* (1260-72), a la *Metafísica*, a la *Física*, a la *Ética a Nicómaco*, a la *Política*, al *De anima*, al *Peri hermeneias*, a los *Segundos analíticos*, etcétera; b) al *Liber de causis* (después de 1268); c) al *De divinis nominibus* (antes de 1268); d) a Boecio, *De Trinitate* (1257-1258) y al *De hebdomadibus* (un escrito sobre los axiomas). 2. Obras filosóficas menores *(Opuscula): De principiis naturae* (1252-1254); *De ente et essentia* (1254-1256); *De aeternitate mundi* (1270); *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), etcétera. 3. Obras teológicas de importancia filosófica: *Comentario a las Sentencias* (1254-1256); *Summa theologiae* (I y II: 1266-1272; III: 1272-1273; inacabada). 4. *Quaestiones disputatae: De veritate* (1256-1259); *De potentia* (1265-1266); *De anima* (1266); *De malo* (1269), etcétera. 5. Obras apologéticas: *Summa contra gentiles*, llamada también *Suma filosófica* (1259-1264), etcétera. 6. Escritos de filosofía práctica: *De regimine principum* (auténtico sólo hasta II, 4); *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, etcétera. Tabla completa cronológica de escritos, en GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres*, vol. I, París, Vrin, págs. 86-104 (*cf. supra*, pág. 450); sin los escritos estrictamente teológicos, en P. WYSER, *Thomas von Aquin*, Berna, Francke, 1950 (= Bocheński, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, Francke, 1950, fasc. 13-14, págs. 18-20).

Ediciones

Opera omnia iussu St. Pii V (Editio Piana), 18 vols., Roma, 1570-1571 (reimpr. 25 vols., Parma, Ed. Fiaccadori, 1852-1872; reimpr. Nueva York, 1948-1950) y 34 vols., París 1872-1880, [2]1889-1890 (Editio Vivès); *Opera omnia iussu Leonis XIII edita* (Editio Leonina), Roma, Polyglotta, 1882s (edición completa crít., aún no acabada). De las numerosas ed. particulares, destacamos la de Marietti, en Turín, con la mayor parte de los coment. a Aristóteles, como a la *Metafísica* (Cathala-Spiazzi), *Ética a Nicómaco* (Spiazzi), *De anima* (Pirotta), etcétera; *Opuscula philosophica*, ed. por R. M. Spiazzi, Turín, Marietti, 1954; los coment. al *De divinis nominibus* (Pera), y al *Liber de causis* (Pera), así como la *Suma filosófica* y la *Suma de teología* en una ed. manual de la Leonina, con índices. Además, las ed. crít.: L. W. KEELER, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, [2]1957; J. M. BOCHEńSKI, «De modalibus opusculum et doctrina», en *Angelicum* 17, 1940, págs. 180-218; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia»*, texto establecido, introd., notas y estudios históricos, París, [2]1948 (reimpr.); J. PERRIER, *Opuscula omnia*, vol. I, París, Lethielleux, 1949. J.-J. PAUSON, *De principiis naturae*, introd. y texto crít., Friburgo-Lovaina, Société philosophique-Nauwelaerts, 1950; H. D. SAFFREY, *S. Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Friburgo, Societéphilosophique, 1954, con importante introd. histórica y doctrinal; B. DECKER, *S. Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Leiden, Brill, 1965.

Obras en cast. : *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, texto lat. de la ed. crít. Leonina; trad. y anotaciones por una comisión de PP. dominicos presidida por F. Barbado Viejo; introd. general por S. Ramírez, 16 vols., Madrid, Católica, 1947s, [3]1955-1964; *Suma de teología*, ed. dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, 5 vols., Madrid, BAC, 1988-1994, [2]1997; *Suma contra los gentiles*, 2 vols., ed. por J. M. Pla Castellano, ed. bilingüe con texto crít. de la ed. Leonina, Madrid,

BAC, 1952-1953 (2.ª ed. Madrid, Robles, 1967-1968); *El ente y la esencia*, trad., estudio preliminar y notas de E. Forment, Pamplona, EUNSA, 2002; *Comentario a la Política de Aristóteles*, ed. y trad. de H. Velázquez Fernández, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

Léxicos

R. BUSA, *Index thomisticus*, 7 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, Kösel, 1980. Para la ed. Vivès, véase el índice de C. VIOLA, «Table générale et index analytique des oeuvres complètes de saint Thomas d'Aquin. Un guide pour l'édition Vivès», en *Bulletin de philosophie médiévale SIEPM* 29, 1987, págs. 178-192. L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, Paderborn, Schönigh, [2]1895 (reimpr. Stuttgart, Frommann-Holzbog, 1958). El vol. 16 de la ed. Leonina contiene los índices de la *Suma de teología y Suma contra gentiles* de esta edición. Los contiene también la ed. manual de Marietti; R. J. DEFERRARI y M. I. BARRY, *A complete index of the Summa theologica of St. Thomas Aquinas*, Washington-Baltimore, Catholic University of America Press, 1956.

Repertorios bibliográficos

Bulletin Thomiste, vols. 1-12 (Annés 1-42), 1924-1965; desde el 13 (1966) se titula *Rassegna di letteratura tomistica* (con la biblio. más importante); E. ALARCÓN y otros, «Bibliographia Thomistica 2005», en *Doctor Angelicus* 6, 2006, págs. 301-410 [autor que en 2006 inicia el anuario de biblio. *Thomistica*]; R. INGARDIA, *Thomas Aquinas International Bibliography 1977-1990*, Bowling Green (OH), Philosophy Documentation Center, 1993; P. MANDONNETY J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, ed. por. M. D. Chenu, París, Vrin, [2]1960 (ed. rev.); P. WYSER, *Thomas von Aquin* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, fasc. 13-14), Berna, Francke, 1950; *id.*, *Der Thomismus* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, fasc. 15-16), Berna, Francke, 1951.

Bibliografía

M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, [2]2000; F. C. COPLESTON, El*pensamiento de Tomás de Aquino*, México, FCE, 1960 (reimpr. 1999); M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, [4]1964; O. N. DERISI, *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1975; J. EGIDOSERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Madrid, Encuentro, 2006; C. FABRO, *Introducción al tomismo*, Madrid, Rialp, 1967; E. FORMENT, *Historia de la filosofia tomista en España*, Madrid, Encuentro, 1998; *id., Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, Madrid, BAC; 2009; É. GILSON, *El tomismo: introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, trad. de F. Múgica, Pamplona, EUNSA, [2]1989; M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium De Trinitate. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*, Friburgo, Paulusverl., 1948; *id., Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Münster, Aschendorff, 1967; *id., Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorff, 1967; *id., Santo Tomás de Aquino*, trad. de la 5.ª ed. alemana y anotado por S. Minguijón Adrián, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1930; A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Lovaina, Publications Universitaires, 1962 (con dos contribuciones de É. Gilson); A. KENNY, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000; W. KLUXEN, *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Friburgo-Múnich, Alber, 1975; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. de V. G. Yebra, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, [2]1953 (ed. corr. y aum.); R. MARKOVICS, *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung*, Roma, Herder, 1956; H. MEYER, *Thomas von Aquin*, Bonn, Hanstein, 1938 (Paderborn, Schöningh, [2]1961); R. MCINERNY,

Aquinas, Cambridge, Polity Press, 2004; J. M.ª PETITSULLÁ y J. M.ª ROMEROBARÓ (eds.), *Actas del congreso «La síntesis de santo Tomás de Aquino»: Barcelona, 12-14 de septiembre de 2002*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004; S. M. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino: bibliografía, obras, autoridad doctrinal*, ed. actualizada por V. Rodríguez, Madrid, BAC, 1975; A.-D. SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002 (biblio. págs. 367-439); J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, Pamplona, EUNSA, 1994; J. F. WIPPEL, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, Washington, Catholic University of America Press, 2000; A. ZIMMERMANN (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Lichte neuerer Forschungen*, Berlín, de Gruyter, 1988.

A. El conocer

La luz natural

El influjo de Aristóteles en santo Tomás lo apreciamos al punto en la nueva valoración del saber natural frente al conocimiento de la fe. El saber no es ya valorado simplemente como un instrumento de la teología, sino que se presenta como algo independiente con sus propios derechos. Todo hombre anhela por naturaleza el saber, dice Aristóteles; santo Tomás suscribe esta afirmación. Así como el Estado existe, según él, por naturaleza, y no recibe primariamente su derecho de la Iglesia, así también la filosofía. Es significativo el hecho de que santo Tomás, en el umbral tanto de su *Suma filosófica* como de su *Suma teológica*, haya estimado necesario probar que a más de una luz natural, se puede dar también una luz sobrenatural, la revelación. En tiempos anteriores a él hubiera más bien ocurrido al revés; se habrían tenido que fundamentar también los derechos de la *ratio*. El entusiasmo de santo Tomás por el saber y por la ciencia se puede considerar perfecto y pleno.

De Wulf ha escrito de san Alberto Magno que aporta a su época el ansia de saberlo todo de que él estaba animado. Totalmente dentro de este mismo espíritu, santo Tomás considera como misión de la ciencia natural el «escribir en el alma del hombre el orden total del universo y de todos sus principios y causas». Pero santo Tomás no hubiera sido un hombre medieval si no hubiera reservado a la fe y a la ciencia de la fe el privilegio de desplegar la concepción del mundo en la que todo saber filosófico se ha de integrar. «Se ha de rechazar como falso lo que en las otras ciencias se muestra estar en contradicción con la teología» (*S. th*. I, 1, 6 ad 2).

Origen del conocer

Contra san Agustín y con Aristóteles. Santo Tomás sigue también a Aristóteles en la cuestión del origen de nuestro conocimiento. Hasta entonces san Agustín había sido seguido en este punto por la gran mayoría de los autores. Santo Tomás somete más de una vez a seria discusión la doctrina sobre las razones eternas, en las que, según san Agustín, nosotros conoceríamos todas las cosas. Véase, por ejemplo, *S. th.* I, 84, 5; 88, 3; *De ver.* VIII, 7. Santo Tomás admite también la fórmula «iluminación», pero queda ya atenuada la expresión con el aditamento de un cauto «cierta» iluminación, o con la aclaración de que la luz natural de la razón es «cierta participación» de la luz divina; viene luego a diluir el concepto agustiniano de iluminación en el de un general concurso divino, que no dice ya nada especial (*S. c. g.* I, 11), para echar finalmente por una vía fundamentalmente diversa, la vía de Aristóteles. Con él declara: «es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible, porque todo nuestro conocimiento arranca de lo sensible» (*S. th.* I, 1, 9). Se rechaza expresamente la idea de que Dios es lo primero conocido, tal como supone la teoría del conocimiento en las razones eternas. «Lo primero que en esta vida nos es dado conocer es la esencia de las cosas materiales, que constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento, como ya se dijo repetidas veces» (*S. th.* I, 88, 3). Todavía tiene cierto sentido el decir que lo conocemos todo en la luz divina, lo mismo que tiene sentido decir que lo conocemos todo en la luz del sol. Pero así como no conocemos el mundo cuando contemplamos sólo la luz del sol y no miramos además las mismas cosas materiales, tampoco llegamos a un efectivo saber si nos quedamos en un mero participar de las ideas eternas, como creían los platónicos. Y por ello necesitamos del conocimiento sensible, si queremos llegar a un conocer verdadero (*S. th.* I, 84, 5).

Los grados de abstracción. Santo Tomás reconoce tres etapas en el nacimiento y progreso de nuestro total saber. Primero experimentamos en la

sensación el mundo concreto sensible en su extensión individual, esta carne, estos huesos. Es el mundo de la filosofía natural (*philosophia naturalis*), a la que pertenece también la física. Tiene como objeto suyo propio el *ens mobile*. Cuando abstraemos de las determinaciones individuales y fijamos nuestra vista tan sólo en la extensión en general como tal, puramente en sus relaciones y aspectos cuantitativos, surge ante nuestra mirada el *ens quantum*. Al abstraer todavía más, dejada a un lado toda extensión en general, y pensar exclusivamente en puras determinaciones y aspectos ideales, surge el mundo de la ciencia metafísica. Su objeto es el ser en cuanto ser y sus determinaciones más generales, como unidad, acto, potencia y otras semejantes (*S. th*. I, 85, 1).

Principios. Por esta vía surgen igualmente los supremos principios, tanto del saber en general (leyes lógicas), como también los supremos fundamentos reales de las ciencias particulares. Los principios más generales de todo saber en general se iluminan inmediata e intuitivamente con sólo conocer el concepto de ser; son *iudicia per se nota*. El concepto de ser es el concepto más general y lo primero conocido por el hombre; «lo primero que cae en su conocimiento es el ser, cuyo concepto se incluye en todo aquello que conocemos. Y por ello el primer principio indemostrable es que no se puede simultáneamente afirmar y negar una misma cosa; lo cual se funda en el concepto de ser y no ser. Y sobre él descansan todos los otros principios, como dice Aristóteles. Y como el ser es lo primero que se nos da con la razón especulativa, así el bien es lo primero que cae en la razón práctica» (*S. th*. I-II, 94, 2). Los principios de las ciencias particulares, en cambio, sólo los tenemos cuando establecemos los correspondientes conceptos generales, genéricos o específicos (extensión, cuerpo, vida, planta, animal, alma, etcétera), que sean base de aquellas ciencias, y que hemos de deducir de la experiencia.

Fundamentos del a posteriori. Santo Tomás ha tomado en consideración (*S. th*. I, 84, 7) el hecho de que el conocer humano sólo es posible mediante un volverse del entendimiento hacia los datos de la fantasía emanados del conocimiento sensible (*convertendo se ad phantasmata*). Por un lado

comprobamos que, faltando determinados órganos sensibles, faltan también sus correspondientes conocimientos o ideas. Por otro lado experimentamos constantemente, nos lo da la introspección, que para formarnos una idea clara de algo espiritual o notificarla a otros, llamamos en nuestra ayuda a imágenes y esquemas intuitivos. La razón de ello está en que las potencias cognoscitivas son siempre proporcionadas a sus objetos. «Mas para el entendimiento humano que está unido al cuerpo, el propio objeto lo constituyen las esencias que existen en las cosas materiales; por la naturaleza de estas cosas sensibles nos elevamos después a cierto conocimiento de las cosas no sensibles». La naturaleza de la piedra la consideramos siempre en esta piedra particular; la naturaleza del caballo en general, en caballos particulares. Y así conoce siempre nuestro entendimiento el universal partiendo del particular. Pero el particular sólo es aprehensible por el conocimiento sensible. Consiguientemente estamos siempre necesitados de la experiencia sensible. Santo Tomás podría preguntar a los idealistas que todo lo quieren conocer desde el espíritu, por qué no pueden, desde su intuición ideal, decir *a priori* cuántas clases de vivientes hay y cuáles son sus orígenes. Todo esto tiene por fuerza que investigarse en el espacio y el tiempo (*S. th.* I, 84, 5).

El a priori *en santo Tomás*. Esto puede sonar a empirismo, pero en realidad nada tiene de empirismo. A la pregunta de si el conocimiento espiritual está exclusivamente sufragado por las cosas sensibles (*S. th.* I, 84, 6), responde: «No se puede decir que el conocimiento sensible sea la causa total y completa del conocimiento espiritual»; debe más bien considerarse como el material ofrecido a la verdadera causa de este conocimiento, y «no hay por ello que extrañarse de que el conocimiento espiritual rebase la experiencia sensible» («si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit», *ibid*. ad 3). ¡Trascendemos la experiencia sensible! Con esta declaración queda excluido el empirismo, pero también el llamado realismo crítico, que, si bien toma en serio el «realismo», no supera la experiencia sensible, y avanzando de abajo arriba no llega a predicados verdaderamente universales sobre el ser (ejemplo N. Hartmann). Ahora nos preguntamos: ¿en qué consiste la experiencia y con qué derecho es trascendida? La

superación se lleva a cabo mediante el entendimiento agente. Él es la auténtica causa de nuestro conocimiento espiritual. Lo que él saca y elabora de los fantasmas de la experiencia sensible son auténticos universales, conocimientos de validez universal y necesarios. Ni un momento duda de ello santo Tomás. Y la duda de los modernos de que acaso nuestras representaciones universales, que abstraemos de la experiencia sensible, no tengan más valor que los soportes empíricos en que se apoyan, de modo que nadie esté seguro de lo que mañana será, como tampoco de lo que siempre fue, no le ha caído en mientes a santo Tomás. Se ha denominado por esto, y no sin razón, a su *intellectus agens* un momento apriórico en su teoría del conocimiento, bajo este aspecto lo mismo que en Kant. También éste proclama: «Si es cierto que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello tiene todo él su origen en la experiencia». Pero el *a priori* de santo Tomás es de muy diversa índole que el de Kant. No es un *a priori* funcional que determina originariamente los objetos, sino que, muy al revés, descansa sobre la persuasión metafísica de que hay ya objetos, de que éstos tienen ya su interna verdad, su forma y su idea, sus «razones eternas» y de que éstas se reflejan en nuestra alma; así se afirma expresamente en *S. th.* I, 16, 6. Por ser el *intellectus agens* un principio activo inherente a nuestro espíritu, que participa de la divina luz, de la única verdad eterna, que contiene en sí todas las verdades y todas las esencias, puede actuar de nuevo lo que en las cosas hay latente de las formas eternas, según el adagio aristotélico: el hombre engendra al hombre (*S. th.* I, 79, 4). Léase también lo que se dice en *De ver.* VIII, 7 ad 3: «impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat». Como se ve, Tomás no se pronuncia de una manera enteramente diáfana. Pero algo hay claro; la abstracción en él no es una abstracción en el sentido moderno, sino más propiamente una intuición de esencia, una intuición abstractiva (Garrigou-Lagrange), lo que cabalmente era ya en Aristóteles. Y sobre esta base y este presupuesto metafísico se justifica la tesis tomista. A esto no se opone el que, según santo Tomás, no intuyamos inmediatamente, por decirlo así, a primera vista las esencias, sino que las intuimos sólo por la vía de los accidentes, por y a través de ellos.

Santo Tomás y san Buenaventura. Y con ello se deja entender que santo Tomás vuelve de nuevo a san Agustín. No continúa la línea iniciada por Abelardo con su temprana duda sobre el conocimiento metafísico; más bien, da marcha atrás en este proceso evolutivo. Sería del caso preguntarse si es realmente esencial la distancia que separa su teoría gnoseológica de la de san Buenaventura. Mirado desde un ángulo psicológico, salta en seguida a la vista una clara diferencia: para san Buenaventura las razones eternas están al comienzo del proceso cognoscitivo; para santo Tomás, al final de él. Pero mirado desde un punto de vista lógico, aquella diferencia desaparece, pues la verdad que nosotros aprehendemos, según ambos pensadores, no tiene su fundamento en la experiencia como tal —la experiencia constituye en ambos casos tan sólo la causa material—, sino en las notas y nexos esenciales participados de las formas eternas, que son las que se nos revelan a nosotros.

Juicio y verdad del juicio. Esencia del juicio. Pero según santo Tomás, en esto del lado de Aristóteles, el conocimiento no alcanza su plenitud con la intuición de la esencia, con el concepto, sino con el juicio. El juicio es una unión o separación de conceptos (*intellectus componens vel dividens*). Si un juicio une o separa los conceptos de esencia tal como los nexos y notas objetivas se dan unidos o separados en la realidad, es verdadero. Y en esta verdad, propiedad del juicio, tenemos la verdad en su propio sentido (*S. th*. I, 16, 1 y 2); pues «verdad es decir que es lo que es y que no es lo que no es», define santo Tomás, al igual que Aristóteles (*De ver*. I, 1); o más breve, «verdad es la adecuación entre el pensar y el ser» («veritas est adaequatio rei et intellectus», *S. th*. I, 16, 1), definición, con todo, que, según Tomás, corresponde también a la verdad ontológica, la *veritas rei*. La atribuye en *S. th*. I, 16, 2, arg. 2, y en *De ver*. I, 1, corp., falsamente, a Isaac Israeli, filósofo neoplatónico muerto a principios del siglo X. En realidad deriva de Avicena y es citada anónimamente por Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y otros.

Verdad del juicio y verdad ontológica. Pero santo Tomás admite también, no obstante, cierta verdad en las percepciones del sentido y en las quididades definicionales y los conceptos de esencia; más aún, es de la opinión de que los contenidos de la facultad sensitiva y las notas de esencia siempre son verdaderos (*circa quod quid est intellectus non decipitur*), porque el sentido y el intelecto son allí informados directamente por los objetos mismos (*S. th.* I, 17, 3). Y por ello se ha de decir que las notas de esencia son las que deciden sobre las posibles o no posibles uniones del juicio; porque el juicio se apoya en la imagen de la realidad que se da tanto en la aprehensión sensitiva de objetos como en la espiritual. Esto quiere decir que en definitiva lo que decide es la verdad interna u ontológica de las cosas; pues «las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento recibe su saber, determinan (*mensurant*) nuestro entendimiento, como se dice en el libro X de la *Metafísica* de Aristóteles; pero a su vez, son ellas determinadas por el entendimiento de Dios, en el que todo ha sido creado, como las obras de arte son hechas en el entendimiento del artífice. Así el entendimiento divino es determinante, mas no determinado; la cosa natural, en cambio, es determinante y determinada (*mensurans et mensurata*); y nuestro entendimiento humano es siempre determinado y no a su vez determinante, a no ser en las cosas artificiales» (*De ver.* I, 2).

¿Juicios sintéticos a priori*?* Por ello para santo Tomás no existe aún el problema de los juicios sintéticos *a priori*, con los que abrió Kant su teoría epistemológica. No se encuentra aún en la fatal situación de tener que unir contenidos de la percepción sin saber cuáles son las leyes con arreglo a las cuales deba ello hacerse. Las cosas están «ya» unidas; existen notas objetivas de esencia, y nosotros tenemos conocimiento de ellas; el entendimiento agente tan sólo las ilumina y las hace brillar como algo eterno «ya» acabado y en sí válido. Tras la doctrina de la percepción sensible y de las esencias está el antiguo ideal-realismo, para el que el mundo y sus cosas se hacen patentes en su realidad óntica, en su «en-sí», a la mirada sensitiva y espiritual, ya se verifique esa mirada en una inmediata intuición de ideas, ya mediante el *nous*, ya mediante las «razones eternas» o

con el *intellectus agens*. En último término todo conocer es aquí un θεωρεῖν, y la dialéctica es el camino real del saber. H. Meyer observa atinadamente que la teoría de la perfección de nuestro conocer en el juicio no casa adecuadamente con el sistema aristotélico-tomista, «en el sentido de que en Aristóteles la potencia intuitiva del *intellectus agens* presenta rasgos de semejanza divina, y, según santo Tomás, Dios no une y divide, sino simplemente conoce» (*Thomas v. Aquin*, pág. 393).

Bibliografía

J. A. AERTSEN, *Medieval reflections on truth. Adaequatio rei et intellectus*, Amsterdam, VU Boekhandel, 1984; C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1977; Y. FLOUCAT, *La vérité selon saint Thomas d'Aquin: le réalisme de la connaissance*, París, Téqui, 2009; T. GARCÍALÓPEZ, *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad: Comentarios a la cuestión I «De veritate»*, Pamplona, EUNSA, 1967; É. GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué S. Augustin», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 1, 1926-1927, págs. 5-127; M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorff, 1924; A. HUFNAGEL, «Der Intuitionsbegriff des Thomas von Aquin», en*Theologische Quartalschrift* 133, 1953, págs. 427-436; A. KENNY, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000; J. B. LOTZ, «Zum Problem des Apriori», en *Mélanges Maréchal*, vol. II, Bruselas-París, Édition Universelle-Desclée de Brouwer, 1952, págs. 62-75; *id., Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Múnich, Verlag Berchmanskolleg, 1957; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruselas, Édition Universelle, ^{2}1949; *id.*, «Abstraction ou intuition?», en *Mélanges Maréchal, op. cit.*, vol. I, págs. 102-180; P. MOYACAÑAS, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1994; M. MüLLER, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundprobleme der mittelalterlicher Ontologie*, Tubinga, Mohr, 1940 (Friburgo, Alber, 1981); K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito en santo Tomás*, Barcelona, Herder, 1963; C. A. RIBEIRO DONASCIMENTO, «Las *quaestiones* de la primera parte de la Suma de teología de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano», en F. BERTELLONI y G. BURLANDO (eds.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta-CSIC, 2002, págs. 157-177; C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad: una*

interpretación de Tomás de Aquino, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991; G. SIEWERTH, *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Friburgo, Alber, 1948; *id.*, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Salzburgo, Otto Müller, 1958. A propósito de la conocida definición «veritas est adaequatio rei et intellectus», *cf.* ISAACISRAELI, *His works translated with comments and an outline of his philosophy*, por A. Altmann y S. M. Stern, Londres, Oxford University Press, 1958, págs. 58s (reimpr. Chicago [IL], University of Chicago Press, 2009).

B. El ser

El verdadero pensamiento de santo Tomás se nos revela en su metafísica. Y aquí es donde se refleja con especial fuerza el influjo de la terminología, de la problemática y de la posición filosófica aristotélica. Queda en ello, no obstante, un considerable fondo de ideas agustinianas y neoplatónicas y sería desatinado subestimarlo y empeñarse en buscar en santo Tomás una metafísica puramente aristotélica.

Realidad

Presencialidad. El concepto de realidad es algo primitivo, anterior y por sí mismo evidente, que va siempre unido al concepto de ser. Ser es simplemente lo real. En esta concepción originaria de la realidad encontramos por de pronto dos rasgos característicos: la presencialidad y una primitiva relación de cercanía con la realidad espacial y temporal. La concepción general antigua y medieval es que el ser no es creado por el espíritu, sino «encontrado». Es particularmente revelador a este propósito un artículo de la *Suma teológica* (I, 85, 2), en el que santo Tomás se pregunta si no será puramente subjetivo el mundo total de objetos que el hombre ve y piensa, una mera contemplación y pensamiento del propio espíritu y de sus creaciones. «Algunos han pensado (*posuerunt*) que nuestras potencias cognoscitivas sólo conocen sus propias modificaciones; por ejemplo, la potencia sensitiva no percibiría más que la alteración de su propio órgano. Consiguientemente el intelecto no conocería tampoco más que sus propias modificaciones subjetivas». En tal caso el objeto y el contenido del conocimiento espiritual serían sólo una determinación subjetiva del intelecto. Podría parecer que en estas palabras se plantea el problema moderno discutido desde Kant, y que santo Tomás se pregunta seriamente si acaso el ser no tendrá tan sólo una existencia en la conciencia, dado que el conocimiento no sería en definitiva más que una posición de nuestro espíritu. Pero cuando oímos la respuesta que da, a saber, que entonces no habría ya posibilidad ninguna de ciencia, porque en aquella hipótesis «el conocimiento no se refiere ya a cosas que están fuera de nuestra alma», de forma que la diferencia entre lo verdadero y lo falso desaparecería, advertimos en seguida cuál es el presupuesto básico que late en esta manera de pensar y en esta problemática insinuada. En toda circunstancia, el ser ha de ser transubjetivo; ha de considerarse como algo encontrado por nosotros. En ello consiste la realidad y la objetividad, en ello también está la verdad. Las cosas determinan (*mensurant*) nuestro espíritu. Queda muy lejos la idea y aun la sospecha de que nosotros

podamos determinar los objetos, quizá por medio de leyes trascendentales del espíritu. Kant busca una salida a la posibilidad de la ciencia aun en la hipótesis de objetos determinados por la mente; para santo Tomás tal posibilidad no existe y toda problemática ulterior carece de sentido desde el momento que no se suponen objetos en sí constituidos e independientes y dados al espíritu.

Realidad espacial y temporal. Un segundo rasgo característico de la concepción tomista de la realidad lo tenemos en que el ente concreto e individual, el que está en el espacio y el tiempo, la sustancia primera, es para santo Tomás el ser en su propio y original sentido. Ya en su escrito primerizo *De ente et essentia* enseña con toda claridad que la esencia no es sólo la idea o la forma, sino la sustancia primera que surge de la materia y la forma unidas (cap. 2); o, como se dice en *S. th*. I, 84, 7, el objeto del humano conocimiento es una quididad que existe en la materia en una realización individual. Éste es el ser propio y real. Lo mismo había mirado como realidad Aristóteles en contra de Platón. Los influjos de la Estoa y de la idea cristiana de la creación hicieron que se consolidara más y más este concepto de realidad.

Realidad metafísica. Pero cuando santo Tomás trata de definir el objeto formal de la metafísica, nos habla del mundo transfísico, de los *insensibilia* (los neoescolásticos introducen aquí el concepto de *ens intelligibile*), de las esencias, formas e ideas universales, en las que Dios ha volcado el despliegue del ser y de los seres, en las que se verifica la creación y la existencia de las cosas, imitándole a Él y participando de Él; lo que hace que la metafísica también pueda denominarse una teología (*In Boethium, De Trin*. qu. 5, a. 1; *S. th*. I, 15, 2). Pero, no obstante ser la metafísica la ciencia del ser, de lo existente, es bien cierto que santo Tomás ha tenido además en cuenta, dentro de este contexto, otro concepto de realidad, el concepto platónico-agustiniano de la auténtica realidad, la ideal. El concepto de realidad en santo Tomás está enfocado, en definitiva, desde la idea y se encuentra esencialmente determinado por ésta. La metafísica como ciencia del ser es, en el fondo, ciencia de los *insensibilia*.

Pero ¿se podrá aún decir que la sustancia singular sensible concreta es el ser en su sentido originario y propio? Y ¿quizá comprobar que la filosofía escolástica entiende también por «real» y «objetivo» lo mismo que entiende el materialismo? ¿Qué es para Tomás el ser «verdadero»? Si la materia no perteneciese a la esencia de las cosas espacio-temporales, si las cosas mundanas fueran sólo forma, entonces cree él (*S. th.* I, 18, 4) que tendrían en Dios un ser *omnibus modis* más «verdadero» que en sí mismas. Pero puesto que la materia pertenece a la esencia de estas cosas, son ellas, en cuanto al *esse hoc*, «más verdaderas» en sí mismas que en la mente divina. ¿Tomás ha querido con ello zanjar la cuestión del realismo y el idealismo recurriendo a una distinción que pone a la metafísica allá lejos, con traje festivo, y a la realidad acá en el mundo de la materia? Algunos se inclinan a creerlo así. Con el concepto de *rerum natura*, concepto estoico (y los estoicos son materialistas) avanza de hecho a primer plano un modo de ver la realidad que podría ser mal entendido. Pero hay implicada en ello una serie de conceptos claves, como creación, participación, analogía, que ponen el acento definitivo en otra parte. Nos ocuparemos en seguida de ellos.

Propiedad del ser

El concepto «propiedades del ser» procede de Aristóteles, que se propone en la metafísica estudiar el ser y lo que le conviene en cuanto tal. Desde ahí se mueve Tomás. Pero no se contenta con tomar de Aristóteles los conceptos fundamentales de esta cuestión, sino que también recurre a la filosofía platónica y a la revelación cristiana. Son los siguientes: ser creado, participación, analogía, trascendencia, categoría, grados de ser.

Ser creado. El concepto de creación tiene origen revelado. Sella toda la ontología del Aquinate. Ser creado es expresión constante. Es utilizado incluso en las secciones filosóficas. Contingencia no quiere decir otra cosa. Se puede explicar también la contingencia filosóficamente, y se hace, por lo común, sobre bases aristotélicas, echando mano del concepto y principio de causalidad; pero en general es de procedencia teológica y, por ello, demasiado a menudo en la neoescolástica se explica la contingencia por la creación y la creación por la contingencia, aunque con miembros intermedios. El modo concreto de la creación depende de la naturaleza de ella. Tomás la entiende (*S. th.* I, 45, 1) como una «emanatio totius entis a causa universali, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis».

¿Qué clase de emanación es ésta? Frente a una variante de la emanación árabe (Avicena), Tomás declara (*S. th.* I, 47, 1; *cf. S. c. g.* II, 42) que no es una emanación en la cual todo salga de Dios de modo automático y necesario en grados escalonados. La emanación le conviene a Dios como *causa agens* con libre voluntad. La emanación deberá pues iluminarse con el concepto de causa eficiente. Veremos en seguida algunos aspectos de ella en el contexto de la participación. Pero por tratarse de causa eficiente, median ya entre causa y efecto ciertas relaciones de gran interés. La causa, por ejemplo, no hace simplemente algo, sino que lo hace según el principio *operi sequitur esse*, que importa una cierta afinidad entre creador y criatura. Esto tiene su reflejo en la predicación de nuestros conceptos aplicados a

Dios. Estos conceptos nuestros los obtenemos en nuestra experiencia. Ésta nos da algo esencial de las cosas. Pero no nos da lo último y lo más propio de ellas. El ser propio de las cosas, en efecto, se encuentra, según Tomás, *per prius* en Dios (*S. c. g.* I, 34). Lo que llamamos, por ejemplo, bondad en las cosas, «preexiste en Dios» (*S. th.* I, 13, 2), y a eso que preexiste en Dios «convienen nuestros nombres más propiamente que a las cosas del mundo» («nomina proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis», *S. th.* I, 13, 3). Bajo un ropaje teológico se descubre fácilmente un motivo platónico al decir que el significado de los nombres se da plenamente en Dios e impropiamente (o menos propiamente) en las cosas creadas; en éstas sólo como en un remedo de la realidad divina. Las ideas son en Platón la auténtica realidad; a tenor de ellas se denomina en este mundo visible lo que se les asemeja y de ellas participa (*Rep.* 596a y frecuentemente). Con esto llegamos a la gran pregunta: ¿qué clase de emanación se da en la creación, que implica a la vez una participación? ¿Se aclarará por esta vía el concepto de emanación?

Participación. El concepto de participación desempeña en Tomás un papel no menos importante que el de creación. Ha sido tema de muy recientes estudios, pero creemos que aún insuficientes. La relación entre participación y creación, así como entre participación y causa eficiente, requiere aún una investigación a fondo que aclare cuál de esos dos términos comparados es, en cada caso, lógicamente primero y, sobre todo, cuáles son los verdaderos fundamentos filosóficos de la participación. A la vez será útil saber en qué marco histórico y filosófico se halla encuadrado el concepto de participación y cuál es su significado.

Momento histórico-doctrinal. Este marco lo da la teoría platónica de las ideas tratada anteriormente, según la cual denominamos y entendemos ciertas cosas desde algo lógica y ontológicamente anterior. Es la idea respecto de lo ideado. La idea es siempre totalmente ella misma; lo que participa de ella, en cambio, no es plenamente el ser expresado por la idea, sino que sólo «tiene parte» en ella, es decir (y ésta es la explicación platónica de la participación), se comporta respecto de la idea como la copia

respecto de su modelo. El modelo es ser verdadero, independiente, perfecto, la copia quiere ser como el ejemplar, pero queda siempre por debajo; depende, pues, del modelo, según toda su esencia, no sólo en cuanto a su existencia (contentarse con esto último sería un gran error). Los escolásticos llaman a estos modelos *formae separatae*, pero no siempre precisan que esta separación no es absoluta, sino sólo por relación con un determinado modo de ser, a saber, con respecto al *in se esse*. Es decir, no es ajena la idea al ideado como el ejemplar no lo es a la copia; de lo contrario no sería verdadera copia. Es justamente al revés, el ejemplar o modelo es el corazón de todas las cosas, en él viven y en él son. Pero este matiz de la separación, así entendida, se perdió en el curso de la historia, y el mismo Tomás desvirtúa el concepto de *formae separatae*, tomándolo *absolute* y no *secundum quid*. Si aplicamos ahora a los seres en su totalidad lo que se dijo del ser particular, diremos que hay un ser que es él mismo, es plenamente su ser, un *ipsum esse per se*, como se dirá después, mientras existe otro orden de ser, muy por debajo del anterior, aunque vive totalmente de él, participa de él y en él vive, se mueve y es.

Su concepto. Se aclara así el sentido de la participación. A la luz de este concepto entendemos el mundo y las cosas del mundo desde algo anterior a ellas, que descansa en el fondo de todas, como el todo, lo perfecto, lo primero, lo verdadero y lo propio, haciéndolas posibles, de forma que las cosas llevan y ostentan en sí la huella y la faz de su fundamento, desde el oscuro símbolo a la clara representación o imagen. Sin embargo este fundamento permanece siempre de algún modo encubierto, y sólo se lo conquista trascendiendo el ser creado, no precisamente saliendo y huyendo de él, sino ahondando en su núcleo más íntimo. Así, todo ser del mundo se torna una emanación, emanación de la copia respecto de su modelo o de lo fundado respecto de su fundamento, como se dirá con una formulación más general y ontológicamente más precisa.

Origen. Los lugares clásicos de la intuición primera que condujo a esta idea de la participación son: *Fedón*, 73e 9-10 (modelo-copia) y *República*, 508b 13 (lo bueno en sí, con su trascendencia «analógica»). La explicación

ontológica está en *Fedón*, 99d-102a, en el pasaje de la «segunda navegación», con la «parusía» de la idea en el ideado, y con la μέθεξις de lo ideado en la idea; también está allí el ascenso de fundamento en fundamento (ὑπόθεσις) hasta el supremo ἱκανόν, el fundamento de todos los fundamentos (101*d*, *e*); añádase el símil del sol de la *República* (508s), que se explaya después en la dialéctica platónica. El trascendental de todos los trascendentales que late en el fondo de todo es la «semejanza», un hecho ontológico de primer orden, primitivo e irreducible, origen de toda la filosofía de la analogía del ser.

Tomás. La idea de participación en Tomás, en el contexto de la creación, se halla en *S. th*. I, 44, 1. Se pregunta si todo ser finito ha de ser creado por Dios necesariamente, y responde: «Dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit in II *Metaph*. quod “id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri”; sicut “id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis”».

Es manifiesto que Tomás opera aquí con motivos platónicos. Lo prueba el hecho de hablar de un *maxime ens* en conexión con el *maxime verum*, aun cuando Tomás no cite expresamente el *Parménides* de Platón y se apoye aún en la *Met*. α, donde Aristóteles también, como es sabido, platoniza. Es por lo demás interesante notar que Tomás está citando literalmente al *Fedón* (103c y 105c) y su «segunda navegación», cuando afirma que todo lo blanco es blanco por la blancura, y todo lo cálido es caliente por lo cálido

en sí; incontables veces se repetirá esto en la Edad Media, especialmente en Eckhart.

Desvaída quedará toda explicación de la participación que no tome en cuenta los fundamentos platónicos de este concepto. En ellos cobra su verdadero sentido. Hay implícito en él un apriorismo que se remonta a la teoría de la reminiscencia. Conocemos preexistencialmente lo cálido en sí, lo blanco, lo justo, lo bueno, etcétera, y sólo desde ese conocimiento originario podemos «entender» y «nombrar» lo que tiene participativamente aquella forma. El ser no se conquista de abajo arriba, sino inversamente, de arriba abajo. Ya puede hablarse de abstracción, *via analogiae, negationis, eminentiae*; no son ésas propiamente las vías a lo *maxime verum*; son sólo un comienzo que luego, en un cierto momento, de repente, en un cambio de rumbo, por la espontaneidad del espíritu, es superformado desde arriba. ¿Podrá alguien pensar que Kant, que también comienza con el sentido, conquista el ser desde abajo? Heidegger ha dicho que el mito platónico de la caverna está en la base de toda la metafísica occidental. También está en la base de la idea de participación que tiene Tomás y de su teoría de la creación. También ella, y su correlativa teoría del ser, tienen la misión de guiarnos desde la caverna hasta el verdadero ser y hasta la idea del bien en sí. Se deduce esto del significado atribuido a la participación, al utilizarla en la explicación de la creación como una *emanatio*.

Esto no quiere decir que Tomás sea totalmente platónico en la doctrina de la creación. En verdad sus fórmulas no han sido siempre del todo precisas. Se halla en el cruce de diversas corrientes que le vienen de la tradición. Es bien claro que al lado del concepto de participación está también el de causa eficiente (*S. th.* I, 44, 1). Y se pregunta uno qué fue lo primero, participación o causación; o si acaso ambas cosas, al sumarse, no llegaron a un ajuste definitivo. Valdría la pena investigarlo.

Analogía. La analogía, otro concepto medular de la ontología tomista se demuestra, a la luz de las fuentes, como una variante de la idea de participación. Pero esto no es evidente a primera vista. Ya el Ferrariense concedía que en este terreno reina una gran confusión (*In S. c. g.* I, 34). Para

ello será preciso analizar el planteamiento problemático y los momentos evolutivos de la doctrina.

Tendencia. El planteamiento problemático global está sugerido por la pregunta: cómo se puede diferenciar el concepto de ser sin perder de vista su unidad. Comenzó la cuestión con Aristóteles. Desde él el concepto de ser no es un concepto genérico. No se puede hacer con él lo que con el género, al que se le añade algo para descender a las especies, pues al ser no se le puede añadir el ser. La diferenciación o contracción del ser ha de hacerse de otra manera; mediante una distinción especial que acabará llamándose analogía. Evita dos cosas: que el ser se predique de los inferiores con un sentido totalmente igual (unívocamente, συνώνυμως), y que se predique con un sentido totalmente diverso, con sólo identidad de nombre (equívocamente, ὁμωνύμως); han de conciliarse las dos cosas, igualdad y diferencia, pero no en una mera suma aritmética, sino de otra forma originaria, ontológica, que se ha denominado analogía. Va por una vía media que mira en el ser lo idéntico, sin dejar de ver lo diverso, y lo diverso, sin dejar de ver lo idéntico, y evita así los dos extremos: todos los seres idénticos, o: todos los seres completamente inconmensurables (*De ver*. II, 11 corpus). Existe un único ser, una sustancia; todo lo demás no es otro ser, otra sustancia, otra causalidad, sino a lo sumo una modificación del uno, dicen Parménides, Spinoza, los panteístas. Hume, en cambio: las cosas todas existen en la naturaleza yuxtapuestas, sin más cohesión que la que les confiere su entrechoque mecánico. La analogía tiene su máxima aplicación en el caso de Dios. Permite relacionar a Dios con el mundo, evitando así su incognoscibilidad, sin caer, con todo, en una identificación panteísta. En este contexto filosófico sistemático se inserta el problema de la analogía.

Evolución histórica. Aristóteles no llama analogía a lo que Tomás designa con este término. En el cap. 1 de las *Categorías* junto a la sinonimia y homonimia está no la analogía, sino la paronimia. Sin embargo, la tradición ha referido siempre a Aristóteles este trío: sinonimia (*univocitas*), homonimia (*aequivocitas*) y analogía. La evolución doctrinal ha sido complicada y sus fases son las siguientes:

Platón. En Platón hay una analogía equivalente toda ella a μέθεξις. La idea está presente en el ideado, éste «tiene parte» en aquélla y recibe de ella su nombre. Ser «nombrado» según la idea es un motivo fundamental platónico, como pudimos ver antes en *Rep*. 596. Por eso, el rebrote (ἔκγονος) de la idea del bien en sí, es un ἀνάλογον respecto del bien (*Rep*. 508b 13). Es algo hecho ἀνὰ τὸν λόγον τ ὴ ν ἰδέαν. Es imagen y semejanza del bien. Está claro; analogía en Platón es semejanza y participación.

Aristóteles. Aristóteles rechaza el concepto de participación platónico. Da al término «analogía» otro significado, tomado ahora de la matemática, que fundamenta un cierto ideal de igualdad jurídica. Analogía es ahora la igualdad que existe entre la relación de dos conceptos entre sí y la relación simétrica de otros dos; el ojo es al cuerpo como el entendimiento es al alma. En fórmula esquemática: 6:3::4:2. Se ha llamado analogía de proporcionalidad, o analogía de cuatro miembros, y a veces se la ha considerado como la analogía simplemente tal. Así alguna vez el mismo Tomás, v. g., en *De ver*. II, 11. De hecho, no es analogía sino predicación sinónima, pues 6:3::4:2 significa 2 = 2, si por «igualdad» se entiende ahí identidad. Si no se entiende así, entonces no se trata de igualdad, sino de semejanza, y en tal caso volvemos a una analogía de semejanza. Aristóteles no desecha la vieja analogía de semejanza platónica, sino que la conserva aunque con otro nombre, como suele. Se oculta con la predicación πρὸς ἓν, que podría denominarse plurisignificación correlativa, o mejor, predicación denominativa. Dentro de ella Aristóteles trata de la analogía del ser. En *Met*. *Γ*, 1 está el ejemplo clásico citado por los escolásticos para la analogía del ser; el ser se dice de muchas maneras, como lo sano, que se dice de la medicina, del manjar, del color. Estas tres cosas son distintas entre sí y en toda su realidad concreta, pero son sin embargo algo unitario por estar enlazadas en un significado primitivo, el de la salud del animal, a la que se refieren, como causa, conservación o señal. Pero resulta que ese viviente sano, al que los otros «sanos» se refieren, es para Aristóteles lo φανερώτατον y lo ἀληθέστατον, lo más manifiesto y lo más verdadero,

términos sintomáticos que delatan bien el lugar histórico de este modo de pensar; en contexto paralelo aparecen también los significativos ejemplos de lo cálido y el fuego (*Met.* α 1). No se puede fijar exactamente cuándo se convirtió en analogía la predicación aristotélica πρὸς ἕν. Lyttkens sospecha que esto se debió a un traductor árabe. En todo caso ahora se designa frecuentemente esta analogía como analogía de proporcionalidad, porque las cosas que se denominan con respecto a algo guardan con éste alguna relación; pero, mirado desde otro lado, se puede hablar de analogía de atribución porque se aplica el nombre de la idea a los ideados. Pero es siempre, en la mente de Aristóteles, analogía de semejanza y analogía de participación. Todas las metáforas, imágenes, símbolos, son de esta clase. Esta analogía denominativa no es otra cosa que la «paronimia» de *Categorías*, cap. 1. Si el gramático se llama así por la gramática y el valiente por la valentía, esto es en virtud del originario motivo platónico que deriva el sentido y el nombre de las cosas del verdadero ser. No fue una casualidad histórica que se pusiera en los textos medievales «analogía» en vez de «paronimia» en línea con la sinonimia y la homonimia.

Tomás. Tomás recibe lo que le viene en la tradición; por ello no adopta en la cuestión de la analogía una terminología uniforme, y probablemente no tuvo tampoco una doctrina perfectamente definida. Hay actitudes varias frente a la analogía de proporcionalidad de cuatro miembros, así, por ejemplo, en *De ver*. II, 11 y XXIII, 7 ad 9, y en otros muchos pasajes. Gracias a Cayetano y a los tomistas tuvo la primacía esta forma de analogía. Kant no conoció otra (*Proleg*. § 58). Pero Tomás no se mantiene siempre en esta sola explicación. Conoce también las relaciones entre Dios y el mundo, como participación y semejanza, y esto en el concepto de analogía. Se dice Dios *ens*, porque es su *esse*; en cambio la criatura sólo porque participa de él; y añade como ejemplo: «ut si poneremus calorem esse sine materia et ignem convenire cum eo ex hoc quod aliquid caloris participat» (II*Sent*. 16, 1, 1 ad 3); ejemplo tomado del *Fedón* (!). Tenemos ahí la analogía de semejanza. En el *Comentario a las Sentencias* se halla esta analogía de semejanza aún mayor número de veces, v. g., I *Sent*. 35, 1, 4: «Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte

ipsum assequitur, et haec analogia est creaturae ad Deum». Es, ni más ni menos, la fórmula platónica de la idea con respecto a su ideado. O en I *Sent.* 3, 1, 3: «Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili, per analogiam, ex creaturis potest devenire in Deum». Y en el opúsculo *De nat. accidentis* (demostrado por Grabmann como genuino), hay esta definición que aleja toda duda (cap. 1): «Haec est natura omnis analogi, quod illud de quo primo dicitur, erit in ratione omnium quae sunt post, sicut sanum, quod prius dicitur de animali quam de urina vel medicina». Y no sólo en el *Comentario a las Sentencias*, obra del primer periodo; también en la *Suma teológica* se habla de una «analogia alicuius imitationis» (I, 44, 3), y parecidamente en la *Suma filosófica* (*S. c. g.* III, 34) de una analogía de los *principiata* respecto de su *principium*, y en la *S. th.* I, 4, 3 ad 3 se equipara simplemente, sin más prueba, la analogía a la *participatio* y *similitudo*.

No es fácil determinar la relación que guardan entre sí estas varias clases de analogía y cuál es la decisiva y la primordial en Tomás. Se tiene la impresión de que acaso sea la analogía de semejanza la fundamental, como en Buenaventura. Posiblemente Tomás, respetuoso con lo recibido históricamente, no se ha decidido a fundir aquí, en una síntesis conciliadora, las varias posiciones.

Trascendentales. La propiedad universalísima que compete al ser en cuanto tal se llama trascendental, concepto típico de la filosofía antigua, que habrá que distinguir bien del término «trascendental» en el sentido en que lo usa Kant. Como notas trascendentales del ser santo Tomás enumera, al igual que san Alberto y otros, el *unum, verum, bonum, res, aliquid*. Son notas que se encuentran absolutamente en todos los seres. Santo Tomás subraya que ninguno de los trascendentales añade nada nuevo al ser, sino que sólo lo considera desde un particular punto de vista. El *De ver.* I, 1 es el pasaje clásico en que se describe el desarrollo de estos «modos» del espíritu en la consideración del ser. Muestra bien clara de cómo santo Tomás, dentro del sentido óntico que domina su pensamiento, no deja de estar abierto también para la comprobación y discusión del origen de nuestro conocimiento del ser en el propio espíritu; pues el establecimiento de «puntos de vista» es

imposible sin al menos una parcial espontaneidad del espíritu. También este tema sería digno de una mayor elaboración.

Categorías. Lo mismo ocurre en su teoría de las categorías. Ya apuntamos en Aristóteles cómo la idea de la sustancia es también allí deducida a partir del pensamiento y lenguaje humanos. Tampoco se le ha pasado esto por alto a santo Tomás. Pero al igual que Aristóteles, admite que las categorías no son sólo formas de predicación, sino al mismo tiempo y aun antes que todo, modos del ser o «grados» del ser (*gradus*), como se dice de modo interesante en la exposición del *De ver*. I, 1, con una clara alusión a términos neoplatónicos. Sólo los «predicables» (género, especie, diferencia, propio, accidente), en oposición a los «predicamentos» (categorías), son puras segundas intenciones o formas del entendimiento y pertenecen como tales a la lógica. Santo Tomás toma también de Aristóteles el número de las categorías y su división en dos grandes grupos, la sustancia por un lado y nueve accidentes por otro. Sobre cada una de las categorías en particular, según santo Tomás, *cf.* H. Meyer, *Thomas v. Aquin*, págs. 131s.

Escalas de valor. Además de esta participación del ser por categorías, al modo aristotélico, hallamos también en santo Tomás una visión del ser, de huella platónica, por los grados de valor, visión que ha calado hondo en la metafísica del Aquinate, y que puede apreciarse en todo su vigor en la especial prueba de la existencia de Dios por los grados de perfección, así como cuando enseña que nuestros conceptos están, en cuanto a su ser, originaria y primariamente realizados en Dios, y sólo en el orden del conocimiento son conocidos y denominados por nosotros a partir del mundo de las cosas (*S. c. g*. I, 34). Se dan, pues, diferencias de valor en el ser. «El artífice de una casa no hace todas sus piezas de igual valor, sino más o menos buenas según lo pide el orden del conjunto […]. Así Dios no lo ha creado todo igual; porque un universo que no se estructurara sobre múltiples grados de ser, sería imperfecto» (*De an*. 7). La multiplicidad de formas es justamente lo que hace necesaria la concepción jerárquica de la realidad. «Se comprende al punto al mirar la naturaleza de las cosas. En una consideración más atenta y detallada se hallará que la diversidad de las

cosas se realiza por grados; sobre los cuerpos inanimados encontramos las plantas; por encima de ellas los animales irracionales, y sobre éstos los seres dotados de razón. Y en general se da en ellos diversidad, según que éstos o aquéllos son más perfectos» (*S. c. g.* III, 97). A lo largo de estas consideraciones no es ya el axioma de la convertibilidad del *ens* y el *bonum* lo que está en juego, sino un fondo de ideas neoplatónicas que fueron bien conocidas para santo Tomás, particularmente a través del Pseudo-Dionisio, a quien constantemente cita en estos contextos. Aquí como allí, la regla que mide el valor está tomada de la mayor o menor cercanía al uno; y aquí como allí es especialmente puesta de relieve, en línea típicamente neoplatónica, la gradación de las inteligencias, de las cuales el ínfimo peldaño lo constituye el alma humana. Es a toda luz evidente que en el fondo se trata aquí de una refundición de la teoría de las ideas y de la dialéctica de Platón, de su idea de participación (μέθεζις) y de su pirámide ideal. Detrás de esta concepción se adivina latente la idea de emanación, y más que formas de ser se ve en perspectiva una «plenitud de ser» que se intensifica a medida que nos acercamos, por vía ascendente, al origen y fuente; no habrá, naturalmente, que forzar hasta este sentido (emanantista) la traducción tomista del pensamiento platónico, o mejor neoplatónico; de éste santo Tomás toma solamente el principio básico de que la gradación de los seres tiene lugar en último término según una mayor o menor «imitabilidad» del modelo primero. Con ello se muestra en todo caso, una vez más, hasta qué punto debe ser comprendida la metafísica tomista en función de motivos platónicos.

Tarea histórico-doctrinal. El editor de la primera edición crítica del comentario al *Liber de causis*, H. D. Saffrey, O. P., escribe en su introducción que, en la redacción de su comentario, tuvo Tomás delante tres libros: el texto del *Liber*, la *Elementatio* de Proclo y el *Corpus Dionysiacum*. Su tarea habría sido comparar los textos y sus conceptos y hacerse una idea sobre la coherencia de las diversas doctrinas. El *Liber de causis* había pasado hasta entonces por obra aristotélica. ¿Cómo se compagina todo esto? Queda como una tarea de la investigación histórica, literaria y sistemática aclarar las últimas posiciones filosóficas de Tomás en

estos diversos contextos. No tiene sentido ya invocar exclusivamente el aristotelismo de Tomás, o el neoplatonismo; ¿qué Aristóteles o qué neoplatonismo? Es preciso poner en claro el auténtico pensamiento histórico en sí mismo y en sus enunciados básicos, para bien de la historia y para bien de la verdad. Por ello hemos de reconstruir la filosofía tomista del ser y de sus conceptos fundamentales partiendo de sus principios últimos y decisivos.

Principios aristotélicos del ser

Para una ulterior fundamentación del ser, santo Tomás echa mano de los cuatro principios aristotélicos de la sustancia con los conceptos de materia, de forma, de causalidad y de finalidad. A ellos se añade, siguiendo aquí también la línea del pensamiento agustiniano, la causa ejemplar.

Sustancia. La metafísica en santo Tomás es metafísica de la sustancia. El concepto de sustancia es de larga trayectoria histórica y puede tener varias significaciones; puede significar la materia, la forma o el compuesto de ambas. En Aristóteles la sustancia ocupa, en la última acepción apuntada, el centro de su metafísica.

Sustancia primera. La sustancia primera de Aristóteles no sólo es la sustancia absolutamente hablando, sino que traduce también el sentido originario del ser. Lo mismo sucede en santo Tomás, como lo expresa al comienzo de su *De ente et essentia*. «Ser se dice absoluta y primariamente de la sustancia» (cap. 2). Su concepto se confronta en múltiples pasajes (en *S. th*. I, 29, 2, y también en *De pot*. IX, 1 y 2) con sus diferenciados matices y modos (*substantia, suppositum hypostasis, natura rei, persona*). Lo esencial en la sustancia es el ser por sí (*ens per se*). La sustancia no implica una autocausación ni una ausencia de causa, un ser de por sí (*ens a se*); pues toda sustancia, excepto la divina (sólo ella es a se), es causada. Ni está descartada del concepto de sustancia la posible inclusión de ésta en el complejo de una serie de causas. Más bien se entiende en el concepto de sustancia una manera de existir que por su especial manera de independencia se distingue al punto de la total dependencia de los accidentes, que exigen siempre existir en otro (*ens in alio*). Al igual que Aristóteles, santo Tomás es de la opinión de que esta diferencia salta inmediatamente a la vista en la simple experiencia. Y también con él cree que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje requieren el concepto de sustancia, puesto que todas las predicaciones las hacemos siempre sobre un

«sujeto», algo que está debajo como sustrato; y finalmente porque de otra forma no se explicaría el devenir, que debe verificarse sobre alguna base y no diluirse todo en una absoluta dispersión.

Sustancia segunda. Pero al lado de esta sustancia primera, en el sentido de lo concreto y de lo individual real, santo Tomás conoce también una sustancia segunda, que encierra aquello que es idéntico en muchos individuos, la naturaleza común (*natura communis*). Coincide con la especie o el género, y santo Tomás la llamará preferentemente esencia (*essentia*, *quidditas*). Se expresa en la definición. Se relaciona con la sustancia primera como su parte formal, de la manera como la humanidad se relaciona con Sócrates (*De pot*. IX, 1, corp.). La sustancia segunda no es para santo Tomás un simple «concepto» universal, sino algo *natura prius*, como en seguida vamos a ver. También aquí marcha en estrecho contacto con Aristóteles, y lo mismo que en éste, en santo Tomás pervive una parte de la filosofía platónica (*cf. supra*, pág. 211).

Materia y forma. Detrás de todas estas concepciones está el hilemorfismo con sus dos principios: materia y forma. «Lo que en las sustancias particulares se encuentra junto a la naturaleza común es la materia individual, que constituye el principio de individuación junto con los accidentes que determinan esta materia» (*De pot*. IX, 1, corp.). En estas y parecidas explicaciones entran los dos principios claramente uno junto al otro. Para su más plena inteligencia se debe recordar lo que ya en Aristóteles llevó al desarrollo de toda esta teoría (*cf. supra*, págs. 212s). Los mismos presupuestos actúan en santo Tomás.

El concepto de *materia* entra en una doble acepción, como materia primera, que es lo totalmente indeterminado, pero en muchos aspectos determinable; y como materia segunda, que ya en cierto modo está informada, al menos con las determinaciones cuantitativas, pero que es aún capaz de ulterior información. Como principio de individuación sólo puede entrar en cuestión la materia segunda (*materia quantitate signata*). La materia no es real sino en cuanto informada. La forma, pues, es el principio más importante.

Santo Tomás entiende por *forma* la limitación y contracción de la materia a un determinado ser (*In* IV *Phys*. I, 1). Y no se precisa de muchas sino de una sola forma para determinar a una cosa en su totalidad y a todas sus partes en su esencia. Santo Tomás hace mucho hincapié, siguiendo también aquí de cerca a Aristóteles, en que la sustancia primera incluye la materia y no se constituye exclusivamente por la forma; no obstante, declara en el *De ente et essentia* (cap. 2) que es sólo la forma la que a su manera es la causa de que se dé la sustancia (*suo modo sola forma est causa*). El significado de la materia es muy secundario, pues, aun cuando ella haya de determinar algo, lo hará sólo en cuanto ya formalmente determinada, en virtud de la forma. Hemos de añadir a esto la aclaración de que «la forma no es otra cosa que una participación imitativa de Dios en las cosas» (*divina similitudo, participata in rebus*), cuya infinita perfección puede sólo como descomponerse en las múltiples formas, a la manera como nosotros hemos de explicar una misma cosa con muchas palabras (*S. c. g*. III, 97), de suerte que en Dios está contenido cuanto existe, aun lo antitético y contrario, como reabsorbido en una auténtica coincidencia de los opuestos (*S. th*. I, 4, 2 ad 1). Si tenemos en cuenta todo esto y miramos a la luz de ello la identificación tomista de las formas aristotélicas con las ideas agustinianas preexistentes en la mente de Dios (*S. th*. I, 84, 1 y 5), comprenderemos bien que para santo Tomás la forma significa algo *natura prius*; y admitiremos que con ello se asienta el platonismo en el corazón de su metafísica, no precisamente en contradicción con Aristóteles, sino en una reproducción y reelaboración de sus fundamentales motivos platónicos, que si no fueron descubiertos históricamente por santo Tomás, sí fueron congenialmente vividos e intuidos.

Universales. En este contexto doctrinal adquiere su propio sentido la posición de santo Tomás en el problema de los universales. Santo Tomás remite simplemente a la doctrina, generalmente ya recibida en la escolástica, de la tripartición en universal *ante rem, in re,* y *post rem*. Pero a renglón seguido hace la aclaración de que los universales en cuanto tales, en su forma de universalidad, sólo están en la mente (por tanto *post rem*), y que en la realidad sólo se dan en realizaciones individuales (designando con

ello el *in re*). Con ello hace recaer propiamente todo el peso sobre el universal *ante rem*, puesto que él significa la propia naturaleza intrínseca de la cosa, que determina y absorbe todo lo demás, porque sólo la forma es la que da su ser a la sustancia. Valdría la pena intentar una interpretación a fondo de santo Tomás desde un ángulo agustiniano. No sólo en su psicología el alma absorbe la totalidad del hombre, incluso lo corpóreo, a pesar de la terminología; también en su metafísica se resuelve en última instancia lo material en lo ideal. Tan sólo las palabras suenan a otra cosa. Y si leemos de otra manera a santo Tomás es porque cuando encontramos en él a Aristóteles, leemos siempre este nombre bajo el influjo de los prejuicios del Aristóteles que se fabricó en el siglo XIX.

Acto y potencia. Materia, como lo determinable, y forma, como lo determinante, encierran en su concepto, respectivamente, algo pasivo y algo activo; de modo que sólo por ello se haría comprensible que en Aristóteles se cubra este par de conceptos con el otro par de potencia y acto. Pero se encierra aquí una razón aún más profunda. Aristóteles había objetado a Platón que sólo con ideas no se levanta una casa. El mundo no habrá manera de explicarlo sólo con el momento estático de las formas determinantes y las limitaciones esenciales del ser; necesitamos además otro momento, el aspecto dinámico. Aristóteles quiere hacerle justicia introduciendo el concepto de causa eficiente, el llamado principio del movimiento. Y a este concepto responde aquel esquema de su mente que nos da en los dos conceptos de potencia y acto. Son algo último. No hay modo de deducirlos de otros; tan sólo es dado introducirlos como algo primitivo, señalándolos como se señalan intuitiva y experimentalmente las irresolubles distinciones de sueño y vigilia, reposo y actividad, ojos cerrados y acto de ver. Santo Tomás suscribe las reflexiones que llevaron a Aristóteles al desarrollo de sus conceptos de potencia y acto. Los presupuestos son los mismos (*In I Phys*. I, 9 y 14). Y consiguientemente entiende esos conceptos de modo similar. Potencia significa el ser posible; no en el sentido de una mera no contradicción lógica, sino en el sentido de una modalidad del ser. La potencia es también ser, pero de un modo incompleto; no ha llegado al término; es aún capaz de modelación y forma,

precisa de una intervención activa; sólo entonces es real, antes es sólo posibilidad. Esta posibilidad puede ser absoluta (potencia pasiva, correspondiente a la materia prima) y relativa, en el sentido de una posible ulterior realización de algo ya realizado en cierto orden, v. g.: las disposiciones germinales (potencia activa, correspondiente a la materia segunda). El acto es realidad y realización, y por ello es la actualización de la potencia, y consiguientemente su *bonum*. El ser así acabado se llama acto primero (la πρώτη ἐντελέχεια de Aristóteles); el ser activo (*agere*) de este *esse* constituye el acto segundo. Siempre el acto es anterior a la potencia, y esto en el orden del concepto, del tiempo y de la naturaleza (lo πρότερον τῇ φύσει de Aristóteles) y del fin. Con ello queda expresado un axioma fundamental que sostiene toda la metafísica de santo Tomás y la capacita para sus más altas realizaciones, a saber, para demostrar que Dios es principio y fin del ser. Dios es la absoluta actualidad, el *actus purus*. Por el otro lado está la absoluta potencialidad. Entre esos dos extremos se extiende toda la gama del ser, con una mezcla de potencialidad y de actualidad, como un proceso de constante realización desde los límites de la nada hasta los confines de la infinita perfección. El ser es creado y Dios es su principio; y así debe ser si es que ha de darse en absoluto ser alguno, porque el acto es anterior a la potencia. Y es también su fin, porque el acto es término y perfección de la potencia, que apetece el acto y se mueve hacia él.

Esencia y existencia. La distinción fundamental para la metafísica escolástica entre el ser creado e increado cristalizará en santo Tomás en la teoría de la esencia y existencia, no tomada precisamente de Aristóteles, sino de Avicena. Dios es puro acto y las criaturas, mezcla de actualidad y potencialidad, hemos dicho hace poco. Ahora decimos: Dios «es su» ser, las criaturas, en cambio, «tienen» ser («Deus est suum esse; […] nulla creatura est suum esse sed habens esse»); en Dios coinciden esencia y existencia; en toda criatura se distinguen (*S. c. g.* II, 22 y 52). Esto se razona así: «Lo que pertenece al concepto esencial de una cosa le ha de venir de fuera y da pie a una composición con la esencia, pues no se puede concebir una esencia sin aquello que de algún modo es parte de la esencia. Ahora bien, en el campo

de las cosas creadas se puede pensar cualquier esencia sin que con ella haya que pensar la existencia. Puedo pensar lo que es el hombre o lo que es el fénix sin necesidad de saber si el hombre o el fénix es una existencia real. Consiguientemente es claro que la existencia es algo distinto de la esencia» (*De ente et essentia*, cap. 5). Puede así santo Tomás, para eliminar todo panteísmo, introducir una composición de ser, incluso en las puras sustancias espirituales. Se aparta con ello de la doctrina de Avicebrón que ponía una composición de materia y forma en las mismas sustancias espirituales; tan sólo las sustancias corpóreas presentan esta composición, mientras las sustancias espirituales son formas puras, por lo cual los ángeles, según santo Tomás, se distinguen entre sí solo específicamente, no numéricamente («quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species»; *ibid.*), pero se da en ellos, no obstante, una composición de esencia y existencia. «Si bien estas sustancias espirituales son sólo forma sin materia, no son con todo absolutamente simples, de modo que hayan de ser actos puros, sino que están penetradas de potencialidad» (*ibid.*). «Aun admitido que allí la forma no existe en una materia, queda aún una relación entre la forma y la existencia, como la potencia respecto del acto» (*S. th.* I, 50, 2 ad 3). Parece que santo Tomás ha entendido entre esencia y existencia como una distinción real y no como una distinción sólo de razón. Así al menos lo entendieron los representantes de la facultad de artes, que, invocando la autoridad de Aristóteles y de Averroes, negaban la distinción real. Cierto que la problemática de conjunto se agudizó sólo más tarde cuando Enrique de Gante atacó violentamente la distinción real y frente a él la defendió con no menos fuego Gil de Roma, el seguidor de santo Tomás.

Tres momentos se han de señalar en la historia de la teoría de esencia y existencia: primero, la elaboración de la mencionada teoría de acto y potencia; segundo, la pervivencia de la idea neoplatónica de participación, bien que vaciada en una terminología de cuño aristotélico (*cf. S. c. g.* II, 52); finalmente, aspecto de especial interés, la más definida separación de los dos órdenes de pensar y ser, motivo más moderno, en el que se acusa el nuevo concepto de realidad antiplatónico, que arranca de Aristóteles y se consolida a través del estoicismo y el cristianismo. Aquí, en efecto, la realidad ya no es la idea concebida en la mente, como todavía admite san

Anselmo en su argumento ontológico; la existencia no tiene nada que ver con el concepto. Podemos pensar el fénix sin saber por ello si existe. Es notable este contexto doctrinal en su conjunto, teniendo en cuenta que la forma es originariamente acto. Todavía en Boecio, el *quo est* está vinculado a la forma; aquí en santo Tomás la forma misma no es más que un *quod est* al que debe añadirse la existencia (el *quo est*), que tiene ahora un sentido distinto.

Causalidad. En sentido amplio santo Tomás entiende por causalidad, lo mismo que Aristóteles, los cuatro principios de materia, forma, principio de movimiento y fin. En sentido estricto para él es causa sólo el principio del movimiento. Lo denomina por ello causa eficiente. Consideremos esta causalidad.

Principio de causalidad. La realidad efectiva de la causa y la causalidad es para santo Tomás tan poco problemática como para Aristóteles. La causa es cosa manifiesta (*manifestum; S. th*. I, 46, 1 ad 6). La formulación del principio de causalidad es o la platónica tomada del *Timeo* (28a), «todo lo que se hace de nuevo tiene necesariamente que proceder de una causa, porque sin ella no hay devenir», o la aristotélica, «todo lo que está en movimiento es movido por otro», o el axioma, también aristotélico, «el acto es anterior a la potencia». La causalidad nunca es objeto de una demostración especial, ni aun allí donde parece como si se buscase una prueba (por ej. *S. th*. I, 2, 3, o *S. c. g*. I, 13); se da siempre por supuesta.

Naturaleza de la causa eficiente. A la esencia de la causalidad pertenece, según santo Tomás, el impulso mecánico. Para la introducción de un movimiento corporal es por tanto necesario el contacto (*S. c. g*. II, 20). Esto responde al concepto aristotélico de la causa motriz. Quiso, frente al idealismo de Platón, acentuar el valor de la realidad. Pero sería, con todo, errado nivelar esta causa con la moderna causalidad mecánica; es algo más, como se verá en seguida por los fundamentos que sostienen esta causalidad. Cuando oímos axiomas como éstos: «agere sequitur esse; actiones sunt suppositorum; modus operandi sequitur modum essendi; omne agens agit

sibi simile; nihil agit ultra suam speciem», o como se dice en *S. c. g.* II, 22, «todo agente es activo según la medida de su realidad […] porque el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego»; comprendemos cómo toda eficiencia es esencialmente información, comunicación de ser, como una expansión vital de la sustancia (punto de vista que fundamentalmente refuta aquella superficial consideración de la sustancia que no ve en ella más que algo rígido y muerto, como un tronco bruto de realidad). De tal modo se carga el acento sobre este principio de la forma que en toda la dinámica corpórea, según santo Tomás, no es la materia la que «educe» sus fuerzas germinales latentes, como lo admitió san Buenaventura, y parecidamente lo sostuvo también san Alberto Magno, sino que son las formas las que son «inducidas» en la materia (*De malo*, I, 3). Santo Tomás reduce, lo mismo que Aristóteles, la causa eficiente a la causa formal (*De ver*. XXVIII, 7), y en ese sentido opera aún en él aquella forma de platonismo que ya en Aristóteles llevó a esta identificación de lo motor y lo formal (*cf. supra*, págs. 220s). Si añadimos a todo esto que santo Tomás toma del Pseudo-Dionisio la concepción plotiniana de que la causa es siempre más excelente que el efecto y contiene más ser que éste, puesto que encierra en sí *eminentiore modo* sus efectos, de suerte que en Dios, suprema causa, todo está absolutamente contenido (*S. th.* I, 4, 2), quedará bien claro cómo, en santo Tomás, aristotelismo y platonismo se han reducido a un común denominador.

Clases de causas eficientes. Según su estilo santo Tomás también distingue aquí diversas clases dentro de las causas eficientes. Hay por ejemplo causa *per se* y causa *per accidens*. Lo característico en la primera es que el fin es pretendido directamente, que el efecto presenta una cierta semejanza con la causa y que la causa se desenvuelve en un orden fijo de dirección hacia su efecto. En la causa *per accidens* no se dan estas tres características o momentos. Otra distinción importante se da entre causa primera y causas segundas. La primera causa es Dios; de Él depende toda otra causalidad en el sentido de que es Él quien presta a las cosas todas su ser y su actividad. Nada actúa sino en virtud de la primera causa (*S. c. g.* III, 66s). Cuestión discutida entre los intérpretes es si santo Tomás ha enseñado que la primera

causa actúa inmediatamente en la actividad de las causas segundas (*praemotio physica* de los tomistas) o si ha entendido el concurso activo de Dios tan sólo en el sentido de que han sido por Él creadas las formas de las cosas, de donde se sigue necesariamente el desarrollo normal de su actividad (concurso mediato). Es enteramente seguro que santo Tomás quiere ver también en las causas segundas una causalidad propia, como también junto a la sustancia única *a se* admitió otras sustancias que son auténticas sustancias (*entia per se*), aun siendo *entia ab alio*.

Teleología. La importancia del papel que la forma desempeña en todo el orden de la causalidad se pone una vez más de relieve en lo que tiene aún que decir santo Tomás sobre la *causa final*. En el opúsculo sobre los principios de la naturaleza se dice: «El fin es la causa de la causalidad, porque es el que hace que un agente pueda obrar. Él hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, pues la materia recibe la forma sólo como su fin, y la forma perfecciona la materia también sólo por amor a un fin. Por ello se dice el fin causa de las causas, porque es la causa de la causalidad en todas las causas», eficiente, formal y final. «Si se quita esta causa primera de todas, todas las demás causas quedan también quitadas» (*S. th*. 1, II, 1, 2). Si santo Tomás asigna una cierta primacía a la causa final, sigue en ello la mente de Aristóteles, quien declara que la materia apetece la forma y en ello consiste justamente la finalidad. La idea de fin enlaza originariamente con la idea de arte. Desde este primitivo enfoque se ha desarrollado en Platón y en Aristóteles el esquema materia-forma, que ha sido transportado a la teoría de las ideas del primero, y al hilemorfismo del segundo (*cf. supra*, págs. 225s). Desde este mismo punto de vista se ha de entender la teleología de la metafísica de la sustancia-forma en santo Tomás. Si se añade que Dios lo ha ordenado todo como un buen padre de familia que prescribe un orden a todos los que viven bajo su techo (*In* XII *Metaph.* lec. 12, n.º 2634 Cathala), o si se citan con Agustín las palabras del libro de la *Sabiduría* (Sab 11, 21) «Tú lo ordenaste todo con medida, número y peso», es ello una explicación teleológica sobreañadida, no el verdadero origen de la idea de fin. Este origen es anterior; está en la teoría griega de la forma.

El modelo. En este contexto encaja asimismo originariamente el concepto de *causa ejemplar*. El fin se presenta como un modelo, en relación al cual el artista crea, y por consiguiente presta en un sentido verdadero ser y realidad a la obra de sus manos. En el *Timeo* platónico el divino artífice del mundo crea mirando tal modelo, y no de otro modo quiere entender santo Tomás el nacer del mundo. También en él se ilumina constantemente la acción del Creador como una acción del artífice. Por ello las causas finales son siempre a la vez causas ejemplares, y éstas son buscadas, a ejemplo de san Agustín, en las ideas y razones eternas que hay en la mente de Dios (*S. th*. I, 15, 1 y 2; 16, 1). En el ser divino (*ipsum esse*) encontramos la actualidad de todas las formas (*S. th*. I, 4, 1 ad 3), de suerte que el cosmos en su conjunto es una imitación de Dios (*ibid. art*. 3).

Orden del todo. Y por ello resulta naturalmente un orden perfecto de todo el ser. La idea del orden domina todo el pensamiento de santo Tomás. Ningún ser se da sin plan y al acaso en el universo. Hay un fin supremo al que todo está ordenado, el *summum bonum*, que es Dios. Dentro de este orden tenemos las categorías de más cercano y más lejano, de más elevado y más bajo en relación con aquel supremo fin. De ahí los grados y las medidas, los géneros y las especies, las formas y las sustancias que llenan el ser y el devenir (*S. th*. I, 5, 5). «Tú lo ordenaste todo según medida, número y peso», cita santo Tomás (*S. c. g*. III, 97) de la Sab 11, 21, y añade comentando: «medida» significa el grado de perfección, «número» la consiguiente multiplicidad y variedad de especies, «peso» las fuerzas, disposiciones e instintos de allí igualmente resultantes, que vemos en todo el acontecer del proceso cósmico. De este modo tenemos delante una completa y perfecta teleología del ser y del devenir.

Valoración de esta doctrina teleológica. Una adecuada valoración filosófica ha de tener siempre presentes los pasos por los que esta teleología ha llegado a formularse. No se ha formulado ciertamente a base de una comprensiva inducción del acontecer total mundano y de sus ordenaciones finales, tal como son laboriosamente comprobadas en la experiencia,

partiendo de la suposición de que no hay orden formal (en realidad así se plantea la problemática moderna de la teleología). Más bien se ha formulado a base de una «eidología» apriorística que intuye inmediatamente formas y complejos formales, fines y tendencias; las intuye primero en el proyectar y en el obrar del *homo faber* (τεχνικός, δημιουργός), y luego, trasladando esta manera de ver «técnica» al conjunto cósmico, cree ver también allí todo esto. Así esa eidología se convierte en aquella «etiología» (la segunda navegación del *Fedón*, y la forma como causa en Aristóteles) y en aquella «axiología» (el fin es también en Aristóteles un ἀγαθόν) que dan el tono y sentido a la dialéctica platónica, a la teoría aristotélica de las formas, al emanacionismo neoplatónico, a la teoría agustiniana de la *lex aeterna* y a la jerarquía areopagítica del ser. Todos estos pasos, como mojones de un largo camino histórico-ideológico, han venido a confluir en la teleología de santo Tomás en la forma de una síntesis comprensiva. Una continuación y asimilación sistemática de la filosofía tomista no debería, según esto, hablar simplemente de aristotelismo en santo Tomás, contentándose con puras alusiones históricas, pasajeras, a elementos neoplatónicos y agustinianos, sino que habría de preguntarse en serio qué clase de aristotelismo es el suyo. Si el Aristóteles histórico es ya problemático para nosotros, ese aristotelismo medieval lo es todavía más. ¿Dónde está el punto de arranque fundamental de esta metafísica? ¿En la herencia platónica del aristotelismo, o en el empirismo de Alejandro, o en los principios del neoplatonismo?

Bibliografía

J. A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2003; A. C. DOIG, *Aquinas on metaphysics. A historico-doctrinal study of the commentary on the metaphysics*, La Haya, Nihhoff, 1972; C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2009; J. DEFINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 31965 (ed. corr.); P. GARIN, *Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin*, París, Beauchesne, 1958; L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 21953; É. GILSON, *El tomismo: introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1989, 2000; G. GIRARDI, *Metafisica della causa esemplare in santo Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1954; A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, vol. I: *La métaphysique d'un théologien*, París, Desclée de Brouwer, 1957; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez S. Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1952; N. KRETZMANN, *The metaphysics of theism: Aquinas' natural theology in Summa contra gentiles I*, Oxford, Clarendon Press, 1997; *id., The metaphysics of theism: Aquinas' natural theology in Summa contra gentiles II*, Oxford, Clarendon Press, 1999; H. KRINGS, *Ordo. Philosophis-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburgo, Meiner, 1982; H. LYTTKENS, *The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1953; B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'aprés saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, Publications Universitaires, 1963; L. OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorff, 1953; F. OCÁRIZ, «Rasgos fundamentales del pensamiento de

Santo Tomás», en VV. AA., *Las razones del tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1980, págs. 50-78; J. M. NAVARROCORDÓN, «Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 19, 1984, págs. 11-64; G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, Kerle, 1958; F. SLADECZEK, «Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin», en *Scholastik* 5, 1930, págs. 192-209, 523-550.

C. Dios

Siempre que santo Tomás aborda los últimos fundamentos en los diversos terrenos de la filosofía los encuentra en Dios. Dios no está prendido extrínsecamente, como desde fuera, a su filosofía. Constituye el primer pilar de su concepción del ser. Su metafísica de Dios es, como en Aristóteles, una rigurosa continuación de la ontología.

Pruebas de la existencia de Dios

Santo Tomás resuelve el problema de si existe Dios con sus célebres «cinco vías hacia Dios», que se han hecho clásicas por su claridad y brevedad (*S. th*. I, 2, 3; *S. c. g*. I, 13).

1.ª *Por el movimiento*. La primera prueba (*ex parte motus*), que tiene su origen en Aristóteles y que santo Tomás ha utilizado por primera vez en la escolástica, parte del hecho de experiencia del movimiento en el mundo; dice que todo lo que está en movimiento debe ser movido por otro, pues nada puede moverse a sí mismo, y como no se puede retroceder hasta el infinito en la dependencia de los movidos respecto de sus motores (si no hay un primer motor, tampoco hay un segundo, pues todas las segundas causas dependen de la primera), ha de admitirse finalmente un primer motor que no sea a su vez movido por otro, sino que sea él por sí mismo movimiento, fuente de movimiento; pero a esto todos lo llamamos Dios.

2.ª *Por la causa eficiente*. La segunda prueba (*ex ratione causae efficientis*) considera la causa eficiente; ve que toda causa en este orden cósmico es a su vez causada; ésta, a su vez, por otra, y así siempre; pues nada puede ser causa de sí mismo; de nuevo se asienta la imposibilidad de una regresión hasta el infinito en la serie de causas, que nada explicaría (si no hay una primera causa, tampoco habrá una segunda ni una última; es decir, es imposible recorrer una serie infinita de causas) y, por tanto, debe ponerse una causa última, a la que todos llaman Dios. En *In Boethium, De Trin*., qu. VI, art. 4, corp., Tomás afirma que no se puede recorrer una serie infinita de causas. Está en consonancia con Aristóteles, por ejemplo, *Phys*. Θ, 9; 265s 19, donde el aserto en cuestión es un lugar común. Tomas es igualmente el primero que introduce en la escolástica este razonamiento, para el que halló motivaciones en Avicena, si bien las ideas fundamentales son también aquí aristotélicas.

3.ª *Por la contingencia*. La tercera prueba (*ex possibili et necessario*) opera con el concepto de contingencia. Declara que todo el ser podía también no

haber sido; nada es necesario; todo está, pues, trascendido de potencia. De ahí se sigue que este ser, sólo posible, algún tiempo no fue. Si no hubiera más que ser contingente, no existiría ahora absolutamente nada. Así pues, se da un ser que es necesario. También aquí santo Tomás ha explotado a Aristóteles, y juntamente a Moisés Maimónides.

En el fondo estas tres pruebas no constituyen más que una. Los dos pensamientos clave son el principio de causalidad y la imposibilidad de un *regressus in infinitum* en los términos concatenadamente subordinados. Más adelante a esta serie de reflexiones se la denominará prueba cosmológica. Los argumentos que sirven de base a santo Tomás se encuentran sustancialmente en el libro VIII de la *Física* de Aristóteles. La comprobación histórica de que la metafísica allí contenida de materia y forma, acto y potencia, principio del movimiento, y con ello la explicación teleológica de la naturaleza, «ha nacido en el suelo de la Academia, bajo los ojos de Platón» (Jaeger), y de que por consiguiente se ha de trasladar del tiempo posterior al periodo primero de Aristóteles, cuando éste era aún platónico, crea una nueva situación para la valoración de la prueba cosmológica, al menos en santo Tomás (y también por lo que toca a la crítica que de ella hace Kant). El sentido hondo de la llamada prueba cosmológica sería, pues, a la luz de esta dilucidación histórica, más «eidético» que «mecánico». Una vez más se pone de relieve el fondo platónico de santo Tomás. Por la misma razón tampoco miramos la siguiente prueba como una pieza extraña, es decir, como un platonismo extrínsecamente adherido a un fundamental aristotelismo.

4.ª *Por los grados de perfección*. Esta cuarta prueba (*ex gradibus perfectionis*) considera detrás de la mayor o menor perfección de las cosas un ser perfecto en grado sumo, que es el que da la regla que se presupone para que apreciemos nosotros en las cosas un más y un menos en la línea de perfección. Pero este «sumo perfecto» es al mismo tiempo la causa o razón de todo lo que es en general valioso, porque todos los valores participan de él («causa» significa aquí fundamento en el sentido de hipótesis, no precisamente causa eficiente). Con ello se expresan motivos y concepciones platónicas, agustinianas y anselmianas.

5.ª *Por el orden cósmico*. La quinta prueba (*ex gubernatione mundi*) es la prueba teleológica. Fue dada ya a conocer por los estoicos, y más concreta y especialmente por Cicerón y Séneca. Su sentido es: se da orden y finalidad en el mundo; luego debe existir una suprema inteligencia que explique esta finalidad.

Santo Tomás rechaza la opinión de que el concepto de Dios sea innato en nosotros, que Dios pueda ser contemplado inmediatamente; igualmente desecha la prueba anselmiana (*cf. supra*, pág. 418). Para el aspecto histórico no deja de tener interés el hecho de que santo Tomás ni por un momento duda de que con sus reflexiones filosóficas ha encontrado al Dios de la religión. A su *ens a se* todos lo llaman Dios. A las modernas objeciones de que el Dios de la religión es otra cosa, lo mayestático, lo temible, lo embelesador, lo misterioso, hubiera él simplemente respondido: sólo los instrumentos mentales son diferentes, la cosa es la misma.

Esencia de Dios

Propiedades de Dios. De las pruebas de la existencia de Dios se siguen ya, para quien ahonda su sentido, algunas conclusiones sobre la esencia divina. Dios será consiguientemente un *ens a se* y deberá estar, como principio supremo, por encima de todo otro ser; será increado y eterno, absolutamente necesario y perfecto, y será esencialmente un espíritu viviente. Del concepto mismo de Dios, tal como nos lo han dado las anteriores pruebas, se sigue que no puede darse más que un único Dios (*S. th*. I, 11, 3 y 4). La nota característica que santo Tomás aplica preferentemente a la naturaleza de Dios, como definición de Él, es el concepto de *ipsum esse per se subsistens*. La esencia de Dios no es otra cosa que su ser (*De ente et essentia*, cap. 6). «En Dios el ser mismo es su esencia» (*I Sent*. 8, 1, 1). Por ello se dijo de Él en la Sagrada Escritura: «Yo soy el que soy». El *ipsum esse* no coincide, como lo precisa bien el *De ente et essentia (ibid.)* con el *ens universale*. El ser universalísimo es el más simple y el más pobre que se puede pensar; coincide con el concepto puramente formal del simple «algo». Dios, en cambio, es la plenitud de ser, el compendio absoluto de toda perfección, tan infinito que nada nuevo se le puede añadir. El concepto de Dios, como el ser mismo, en el sentido de plenitud de ser, acusa resabios neoplatónicos. La mejor explicación de este pensamiento se encuentra en *S. th*. I, 4, 1 ad 3, donde se dice que el *ipsum esse* es la *actualitas omnium rerum*, es decir, la fuerza de toda fuerza, la vida de toda vida, la existencia de toda existencia; lo cual es aristotélico. Pero es además la *actualitas omnium formarum*, es decir, la forma de todas las formas, que en toda su inmensa variedad, coinciden en él, en el infinito (*S. th*. I, 4, 2), lo cual es ya filosofía platónica. Si se tiene en cuenta que en Aristóteles todo lo dinámico está prendido a la forma, y que en Platón toda idea tiene cierta eficacia (ejemplar), de donde resultó que en Aristóteles la forma misma podía ser acto (ἐνέργεια), se verá que esta síntesis que traducen las anteriores fórmulas tomistas no sólo no implica contradicción, sino que viene a

consagrar una genial confluencia de las más íntimas intenciones de los dos grandes griegos.

Predicación de los conceptos aplicados a Dios. Santo Tomás ha tomado en consideración este delicado problema de saber en qué sentido predicamos de Dios nuestros conceptos, cuando queremos describir y definir su naturaleza y atributos.

Negación y eminencia. Como ya era tradición desde la patrística, también santo Tomás enseña que, tratándose de Dios, más podemos decir lo que no es que lo que es (*via negationis*), y que cuando hacemos enunciados positivos, los contenidos de nuestros conceptos han de ser elevados, al aplicarlos a Dios, a un orden totalmente superior, por encima de todo (*via eminentiae*). No se trata meramente de una gradual transportación, por ejemplo del concepto de bueno, o de espíritu o de vida o de ser, en una línea de esencia que avanza uniforme en la bondad, en el espíritu, en la vida y en el ser creado y divino. No es cuestión simplemente de grado. Con ello no saldríamos del orden de la predicación unívoca; colocaríamos en el fondo a lo divino y a lo terreno bajo el mismo denominador y se abriría así una puerta al panteísmo. Pero tampoco deberemos prender a nuestros conceptos comunes un sentido totalmente diverso (predicación equívoca), pues en ese caso nada sabríamos propiamente de Dios (agnosticismo).

Conocimiento analógico. Resta que se atribuya a nuestros conceptos un sentido analógico, es decir, que reúnan en sí a la par cierta identidad y cierta diversidad. No obstante toda la diversidad, queda todavía entre Dios y el mundo algo común, tal como lo vio Platón con su concepto de participación (μέθεξις), con el que se expresaba que todo quiere ser como la idea, si bien ha de quedar siempre en un plano inferior a ella. Y de tal forma que eso que le queda de ser lo es sólo por la idea que en él está en algún modo presente, participando de ella y recibiendo de ella el ser y el nombre. La analogía es una parte de la teoría de las ideas, como hemos visto.

Dios y el mundo

Del concepto de Dios como *ipsum esse* en el sentido de la absoluta actualidad se deducen los principios básicos para una metafísica del mundo. Son los siguientes:

Creación de la nada. Si Dios es acto puro, y como tal, causa universal, debe el mundo haber sido hecho de la nada. Pues si hubiera fuera de Dios ya algo, como por ejemplo la materia eterna, Dios no sería la causa de todo (*S. th.* I, 1 y 2).

Conservación. En segundo lugar, del recto concepto de Dios se sigue el principio de la conservación del mundo. El mundo depende de Dios, no sólo en su comienzo, sino también en toda su duración. Pertenece a la esencia del ser creado, del ser en cuanto es sólo por participación; en razón de esta su esencial, y por tanto permanente, contingencia, deberá recibir de continuo su actualidad de la eterna plenitud de todo ser. Pero esta conservación no es una incesante nueva creación, sino una continuación de la primera creación (*creatio continua*), una actividad que connota un aspecto óntico puramente metafísico, «sin movimiento ni tiempo» (*S. th.* I, 104, 1 ad 4).

Gobierno del mundo. Y en tercer lugar se sigue del concepto de Dios el principio del gobierno y del orden del mundo. Dios, como acto puro, es forma; pero la forma es idea, y la idea es espíritu viviente. Dios es el pensamiento del pensamiento, dice santo Tomás con Aristóteles, y por ello está sobre el mundo no sólo como realidad fáctica, sino también como logos. En Dios están, pues, las ideas, y las ideas de lo particular, como santo Tomás admite al igual que san Agustín, frente a los averroístas (*S. th.* I, 15; I, 14, 11), y es omnisciente y sapientísimo (*S. th.* I, 14), y el gobierno del mundo, a través de su providencia, pertenece por ello a la más íntima naturaleza de Dios (*S. th.* I, 22). Santo Tomás resuelve los problemas de la

libertad y la predestinación, relacionados con ese gobierno de Dios, inspirándose en Boecio y en su *De consolatione philosophiae*.

¿Creación eterna? Santo Tomás adopta una posición original en la cuestión de la eternidad del mundo. El averroísmo latino, siguiendo en esto a Aristóteles, se había pronunciado por una eternidad del mundo. Santo Tomás combate esta eternidad aun con razones filosóficas, si se pretende estatuir tal eternidad sin necesidad de una creación por Dios. Pero si se entiende una creación *ab aeterno*, entonces distingue. Por la fe sabemos que la creación del mundo no ha sido eterna; desde el punto de vista puramente filosófico, las razones de Aristóteles en pro de una eternidad del movimiento y de un mundo eterno no son apodícticas, pero tampoco hay razones filosóficas para rechazar la posibilidad de una creación *ab aeterno* (*S. th*. I, 46, 1; *In* VIII *Phys*. I, 2).

Bibliografía

Actes du Symposium sur les Cinq Voies de la Somme Théologique (Rolduc, 1979), Ciudad del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1980; R. ARNOU, *Quinque viae Sancti Thomae ad demonstrandam existentiam Dei apud antiguos graecos, philosophos arabes et iudaeos praeformatae vel adumbratae,* Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1932; CL. BAEUMKER, *Witelo: ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1908 ([2]1991), págs. 302s; G. GRÜNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster, Aschendorff, 1907; J. S. DUNNE, «St. Thomas' theology of participation», en *Theological Studies* 18, 1957, págs. 487-512; Á. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1979; E. G. JAY, *The existence of God. A commentary on St. Thomas Aquinas's five ways*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1959; N. KRETZMANN, *The metaphysics of theism: Aquinas's natural theology in Summa contra gentiles*, Oxford-Nueva York, Clarendon Press, 1997; C. LIBERTINI, *Il πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον nella dottrina aristotelico-tomista*, Nápoles, 1953; B. OPPUSMANDING, *An analysis of the «Quinque Viae»: a descriptive analysis of Aquinas' proofs of God's existence in the context of current interpretations*, Syracuse (NY), Syracuse University, 1977; F. P. SLADEK, *Gott und die Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin*, Wurzburgo, Rita Verl., 1941; *Sulle «cinque vie» di San Tommaso*, presentación de Ch. Boyer, escritos de E. Winance, R. Garrigou-Lagrange, U. degli Innocenti, C. Fabro, P. Parente, en *Doctor Communis* (Roma) 7, 1954.

D. El alma

Por fuerza había de interesar a santo Tomás, como filósofo y como teólogo cristiano, el tema del alma. Ha tratado los problemas del alma desde múltiples puntos de vista. Lo principal de su psicología está en *S. th.* I, 75-90; I-II, 22-48; *S. c. g.* II, 46-90. No es, como podría acaso pensarse, puramente deductiva, sino que contiene, principalmente en la doctrina sobre los afectos, una gran riqueza de aportaciones empíricas, fruto de la observación propia y ajena. De nuevo Aristóteles es aquí ampliamente explotado con sus conceptos, sus problemas, sus datos, sus sugerencias y posiciones fundamentales.

Existencia del alma

¿Por qué tenemos que admitir un alma? Santo Tomás responde lo siguiente: observamos que hay sustancias corpóreas que se distinguen de los demás cuerpos porque tienen movimiento propio, facultad de nutrición, de reproducción, sensación y apetición. Se los denomina cuerpos vivientes. Esas particularidades han de emanar de algún principio interno, puesto que al *agere sequitur esse*. Con sólo el cuerpo, como tal, no podemos explicarnos aquella vida; si no, todos los cuerpos serían vivos. Como esto no ocurre, debe haber en los cuerpos vivientes algo más que el mero ser corpóreo. Y a este nuevo principio lo llamamos alma. Santo Tomás recoge con ello el concepto de alma de los antiguos, que no significa primariamente otra cosa que vida, en el sentido de movimiento propio, en Platón como en Aristóteles. Un alma de esta clase la tienen también las plantas y los animales. Es el alma vegetativa (alma de las plantas) y el alma sensitiva (alma de los animales).

Naturaleza del alma humana

En el hombre tenemos un caso especial. No es meramente un ser viviente, sino además un viviente dotado de pensamiento y razón (*animal rationale*). Y santo Tomás procede ahora de un modo exactamente igual que antes en su razonamiento. La peculiaridad del hombre de poseer un pensamiento y un querer libre racional requiere a su vez un especial principio. ¿De qué clase, pues, será el alma del hombre?

Inmaterialidad. Puesto que el pensar y el obrar libre racional son algo esencialmente espiritual, y por lo tanto de una naturaleza inmaterial (las representaciones de la fantasía acompañan tan sólo al pensamiento, no constituyen la esencia del concepto, del juicio ni del raciocinio; de otro modo el alma no estaría en condición de pensar y aprehender los cuerpos con conceptos universales, sino que se quedaría plegada a lo individual, ya que todo lo corpóreo es individual); en consecuencia, también el alma del hombre debe ser inmaterial (*anima rationalis intellectiva*).

Sustancialidad. De la suprasensibilidad del pensamiento se sigue también la sustancialidad del alma. En efecto, si el pensamiento recibe del sentido tan sólo el material para sus operaciones, y las representaciones de la fantasía por su parte cooperan tan sólo con una función de concomitancia, siendo siempre el pensar intelectual en su ser auténtico algo esencialmente distinto del sentido y de la fantasía, algo netamente suprasensible, con ello se muestra una esencial independencia del entendimiento, y consiguientemente, siempre en la línea del principio fundamental *agere sequitur esse*, el principio de esta superior espiritualidad, el alma humana, ha de ser algo que existe con independencia, debe ser una sustancia (*S. th.* I, 75, 2). Al no poder comprobar en la actividad de las plantas ni de los animales tan esencial independencia respecto del sentido, nosotros no tenemos tampoco base alguna para considerar sus almas como algo

subsistente y hemos de creer que con el aniquilamiento del cuerpo también ellas perecen (*S. th.* I, 75, 3).

Inmortalidad. Con ello tenemos ya las bases para la inmortalidad del alma humana. En razón de su esencial subsistencia no es afectada en su esencia por la muerte del cuerpo (*S. th.* I, 75, 6). Presupuesto básico en todo este proceso probativo es la tesis de la esencial superioridad del pensamiento intelectual sobre el sentido, tesis que santo Tomás ha tomado de Aristóteles, quien en el entendimiento agente veía algo inmixto, divino e inmortal. Pero esta subsistencia del alma, que, en fuerza del argumento en que se basa, importa tan sólo una esencial propiedad de la actividad inmaterial del alma espiritual, la ha entendido santo Tomás en el sentido de una sustancialidad individual, lo que no es tan claro en Aristóteles, y por ello Averroes y muchos aristotélicos medievales derivaron hacia un monopsiquismo en el sentido de una unicidad de entendimiento y de alma intelectiva para todos los hombres. Es la concepción cristiana del alma individual e inmortal, que hemos encontrado ya clara en la patrística, la que continúa aquí en santo Tomás.

Forma del cuerpo. De una tan acentuada sustancialidad individual del alma surge naturalmente la cuestión de cómo puede ser aún el alma forma del cuerpo, como se había presupuesto en la primitiva deducción de la existencia del alma. Santo Tomás habla aquí plenamente el lenguaje de Aristóteles y se esforzará por comprender y presentar al alma realmente como forma del cuerpo (si bien Aristóteles vio sólo en el alma vital la forma del cuerpo), de manera que, conforme a su teoría hilemórfica, resulta de los dos una unión sustancial (*S. th.* I, 76, 1).

¿«Compositum» o «iuxtapositum»? Pero no es difícil ver que, a pesar de las palabras, el concepto de la subsistencia individual del alma se orienta más en el sentido de la yuxtaposición platónico-agustiniana de cuerpo y alma que en el del *compositum* aristotélico. Santo Tomás se mantiene, no obstante, firme en su hilemorfismo. Sería inexplicable, de otro modo, que pudiéramos decir: este hombre piensa. Si el alma no fuera la forma de este

determinado cuerpo, de Sócrates, por ejemplo, no sería Sócrates mismo el que pensara, sino que sería un impersonal «se» el que pensara en Sócrates. «No queda, pues, más solución que la que da Aristóteles» (*ibid.*). Y por lo que toca a la subsistencia del alma, tenemos aquí este caso singular. «El alma comunica el ser con que ella subsiste a la materia corpórea, de modo que de ésta y del alma espiritual surge una unidad; y esto de tal suerte que el ser de todo el *compositum* es a la vez el ser mismo del alma, cosa que, por lo demás, no ocurre en las otras formas no subsistentes» (*S. th.* I, 76, 1 ad 5). No obstante haber dicho poco antes (75, 4), haciéndose eco del lenguaje de Aristóteles, que el hombre y el alma no son idénticos, en realidad, con la tesis de que el ser del alma viene a constituirse en el ser de todo el *compositum*, lo que en verdad se impone es el contenido agustiniano, que triunfa sobre la terminología aristotélica. Lo apuntó ya acertadamente Von Hertling.

Alma espiritual y potencias vitales del alma. Santo Tomás sostiene rigurosamente la tesis de la unidad del alma; no hay partes en ella ni tampoco pluralidad de formas, como otros escolásticos de la corriente agustiniana defendían. Una y la misma forma confiere a este determinado hombre a la vez la corporeidad, la vida y la racionalidad. El alma espiritual reasume en sí también las operaciones y las facultades de las almas o principios vitales inferiores. Éstos están en ella contenidos de un modo virtual. «No se da en el hombre ninguna otra forma sustancial fuera del alma intelectiva, y lo mismo que contiene ella virtualmente las almas sensitiva y vegetativa, contiene asimismo virtualmente las otras formas inferiores» (*S. th.* I, 76, 4). Se podría corroborar fácilmente este aserto con la experiencia. Comparando, en efecto, los cuerpos inanimados con el mundo de las plantas y de los animales, se advierte en seguida una escala de perfección, según la cual las formas superiores encierran en sí y suplen las inferiores y sus actividades; sin ser ellas mismas esas formas inferiores, pueden con todo realizar lo que aquéllas pueden con sus potencias, porque «cuanto más alta (*nobilior*) es una forma, tanto más domina sobre la materia corpórea y tanto menos se diluye (*immergitur*) en ella» (*S. th.* I, 76, 1). Santo Tomás se adelanta aquí a la moderna idea de la superformación; sólo

que él, a diferencia de Scheler y de Hartmann, mira en las categorías superiores no el ser más débil, sino el más fuerte, y en ello percibimos de nuevo inmediatamente los ecos del neoplatonismo, y mediatamente los del idealismo platónico; pues sólo sobre esta base tiene sentido hablar de la mayor fuerza y del mayor poder de las categorías superiores.

Potencias del alma

Distinción real. Dentro de la unidad del alma tan firmemente subrayada, santo Tomás se declara partidario de cierta diferenciación y partición al sostener una distinción real de las potencias respecto del alma misma. Mientras san Agustín se siente siempre inclinado a pronunciarse por un inmediato contacto del alma con las cosas, ya con sus objetos conocidos o apetecidos, ya con las almas de los otros, santo Tomás procede con más cautela y hace mediar entre el alma y las potencias una distinción. Son ellas, las potencias, las que al conocer y al apetecer entran en contacto directo con el mundo exterior y constituyen así el lazo de unión con el alma. Esto responde a su doctrina de que nosotros sólo podemos percibir las sustancias a través de sus accidentes.

Sus clases. Santo Tomás distingue, con Aristóteles y con Avicena, cinco grupos fundamentales de potencias del alma (*S. th.* I, 78, 1): las vegetativas, que corresponden a la pura vida en su ínfimo grado, como se da ya en las plantas; y las sensitivas, que consisten en la sensación y aparecen con las formas más elevadas de la vida, y que, según santo Tomás, sólo se dan en los animales. A ese nivel se refieren los cinco sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), y los cuatro sentidos internos (sentido común, fantasía, estimativa y memoria sensitiva). A los dos grupos mencionados se añaden las potencias apetitivas, que comprenden las tendencias instintivas de los animales y del hombre; las locomotivas (*genus motivum secundum locum*), en que se comprende el movimiento local espontáneo en animales superiores y en el hombre; y las intelectivas, la potencia puramente espiritual de pensar y de querer libre, exclusiva del hombre.

Psicología del conocimiento

Primado del conocer. Santo Tomás dedica una especial atención a la psicología del conocimiento. Piensa, con Aristóteles, que la razón es la más perfecta potencia anímica del hombre, y suscribe con ello un primado del entendimiento sobre la voluntad. Puede hablarse de un cierto intelectualismo en santo Tomás (*S. th.* I, 82, 3). Esto, con todo, sólo en el orden psicológico, en cuanto que el objeto del conocimiento, por su ser ideal abstracto, es más simple, y por ello, para una sensibilidad neoplatónica, de más alto rango; pues en el terreno ético, donde se trata de captar valores superiores al espíritu humano, v. g. Dios, adquiere una mayor valoración la voluntad. Por razón de esta especial valoración del conocer, comprendemos bien que santo Tomás haya analizado concienzudamente desde el punto de vista psicológico el proceso del conocimiento (*S. th.* I, 79; 84-88).

Actos del conocimiento. Podemos distinguir en todo proceso cognoscitivo llevado a plena realización cuatro etapas o fases.

Species sensibilis. El punto de partida es la sensación o percepción sensible. Ya se dijo lo mismo de sus potencias en particular. Todo lo que conoce el hombre, aun lo no sensible (y aun el conocimiento que el alma tiene de sí misma, que sólo es posible a través de actos que se terminan en el mundo externo), de lo que de suyo ninguna representación sensible se puede dar, lo conocemos sólo por vía del sentido. Santo Tomás lleva hasta sus últimas consecuencias el principio aristotélico de que el alma nunca conoce intelectualmente sin la ayuda de la imaginación, y muestra en casos concretos cómo siempre partimos de representaciones de la fantasía o nos ayudamos de intuiciones sensibles para las operaciones superiores de la mente, aun al pensar los objetos más elevados, como Dios y los espíritus puros (*S. th.* I, 84, 6 y 7). Ya se apuntó antes que estas representaciones de la fantasía ejercen una función puramente de concomitancia, sin que

constituyan la propia esencia del acto mental intelectual. Más sentido estoico que aristotélico tiene la afirmación de que el objeto propio de nuestro espíritu es la esencia materialmente realizada (*S. th.* I, 84, 7); porque fueron los estoicos los que establecieron la ecuación:

realidad = *res naturae* = cosa material.

Species intelligibilis. El resultado de la intuición o percepción sensible, la imagen sensible (*species sensibilis*), es iluminado en un estadio superior por el entendimiento agente. Con ello se tienen los contenidos universales de las diferentes representaciones particulares de la misma clase, los universales, el concepto universal, las esencias. Son de naturaleza espiritual, es decir, suprasensible (*species intelligibilis*). Santo Tomás habla de una deducción de estas formas ideales de esencia, de una «abstracción». Pero si se tiene en cuenta que la iluminación se toma en el sentido del concepto aristotélico de la luz, del *De anima*, Γ, 5, donde Aristóteles habla de la visibilidad de los colores causada por la luz, suponiendo por tanto un objeto que existe ya como algo hecho y que sólo tiene que ser iluminado, se comprenderá que esta abstracción medieval es una intuición de la esencia y una creación de la misma por el espíritu; es decir, en santo Tomás, las formas eternas latentes sólo se hacen actualmente visibles gracias a la acción del *intellectus agens*. En Locke, por el contrario, en la abstracción, a partir de las impresiones sensibles, se crean nuevas representaciones generales, que nada son ni contienen de formas eternas, que pueden, al contrario, a tenor de la insegura experiencia, configurarse de tal o cual manera, y cuya relación con la realidad trascendente es más que dudosa; de modo que, finalmente, lo conocido es la representación misma más que lo representado. A diferencia de Locke, en santo Tomás no existe el peligro de que el espíritu se reduzca a conocerse a sí mismo. Es igualmente digno de notarse que la percepción sensible no es en él, como en Locke, causa eficiente, sino mera causa material; no se le concede mayor significación que en Platón y san Agustín, aun siendo verdad que santo Tomás sale por los fueros de la percepción sensible frente a su desvirtuación en Platón. El

apunte histórico —*S. th.* I, 84, 6— de que, según Platón, los órganos corpóreos no deberían ser empleados es históricamente falso, pues Platón asegura expresamente que necesitamos de los sentidos. El punto decisivo lo constituye el *intellectus agens*, y así debe ser, porque según el concepto tomista de causa, como acto, es ella antes que la potencia, y debe contener ya cuanto se ha de actualizar en el acto. Con el *intellectus agens* santo Tomás introduce, pues, en su teoría del conocimiento un elemento apriorístico, y si en la iluminación por parte del *intellectus agens* aristotélico ve cierta participación de la luz increada al modo de san Agustín y de su iluminación, no se ha de ver en ello meras palabras o particulares gustos literarios, sino algo que está bien fundado en la cosa misma. A pesar de su corrección de la teoría agustiniana de la iluminación, santo Tomás queda, con todo, bastante cerca del padre de la Iglesia.

Species impressa. El siguiente paso en el proceso del conocimiento consiste en la recepción de la *species intelligibilis* en el espíritu. Santo Tomás distingue, con distinción real, el entendimiento agente del entendimiento posible (*intellectus possibilis*), que se conduce, este último, pasivamente, y en el que se han de imprimir y escribir las especies, al modo como se escribe sobre una tablilla de cera sin rayar. También Aristóteles admite un entendimiento pasivo en el que se imprimen las verdades. En ese mismo sentido las imágenes o representaciones espirituales son también para santo Tomás *species impressae*. Pero con ello no está aún concluso el proceso cognoscitivo.

Species expressa. Efectivamente, el entendimiento posible despliega aún una peculiar actividad, refiriendo intencionalmente las imágenes espirituales impresas a sus objetos correspondientes. El entendimiento toma estas imágenes mentales, por decirlo así, como medios de expresión, como palabras con las que el entendimiento mismo ofrece un reflejo del mundo. En este sentido se llama también la *species intelligibilis, verbum mentis* (*S. c. g.* IV, 11 y 13) o *species expressa*, expresión que se ha quedado como favorita de la escuela.

Origen del alma

Creacionismo. Por lo que toca al origen del alma, santo Tomás se pronuncia contra el traducianismo y el generacionismo. Por razón de la subsistencia del alma, ambas concepciones no podían sostenerse. Si el alma es en su esencia radical y fundamentalmente independiente del cuerpo, no puede asignársele un origen corpóreo. Queda sólo la otra alternativa, que sea creada por Dios; cada alma en su propia individualidad; pues no puede hablarse de una preexistencia (*S. c. g.* II, 83, 86s).

Evolución embrionaria. Los estadios concretos de la evolución y origen de un individuo humano son los siguientes. Punto de partida es la sangre del seno materno; no es materia viva, pero es capaz de vida. Por virtud de una serie de factores, Dios, espíritus y cuerpos celestes, particularmente el sol, el padre y el esperma paterno, la sangre materna se convierte en un ser viviente, pero sólo en cuanto al ser y no en cuanto a la actividad (*vivum actu primo*), que está todavía en el plano de la vida vegetativa, sin pertenecer no obstante a una determinada clase o especie, v. g., de plantas (pero tampoco de hombre), y sin ser todavía una vida actuada y activa (*vivum actu secundo*). Sólo después comienza a ejercer funciones vitales como la de la nutrición y el crecimiento. Cuando este viviente ha alcanzado la configuración externa que es exigida para poder constituirse en vida animal, el anterior principio vital es sustituido por otro superior, el animal, todavía sólo en cuanto al ser, sólo después seguirá la correspondiente actividad (percepción sensible y movimiento). Y del mismo modo no pertenece aún a una determinada especie animal ni todavía es humano, sino genéricamente animal. Cuando finalmente el embrión de esta manera, bajo el influjo del esperma, que según santo Tomás, persiste en el seno materno y determina causalmente todo este proceso evolutivo embrionario, se ha desarrollado hasta alcanzar una configuración humana, el alma animal debe ceder el puesto al alma racional humana, que para este efecto es entonces propiamente creada y comunicada al cuerpo. Sólo ahora el feto pertenece a

la especie del hombre, al principio todavía no más que en cuanto al ser (*homo actu primo*), en forma que lo primero que ejercita son las actividades del orden vegetativo y sensitivo. Sólo cuando el niño ha llegado al uso de razón es también hombre con vida racional actuada *(homo actu secundo); S. c. g.* II, 89.

Herencia. Sobre la base de su peculiar concepción biológica santo Tomás está en disposición de dar razón cumplida de los hechos tocantes a la herencia, que parece presentar especiales dificultades a una posición creacionista. Pues vemos que el alma, que es aquí la forma del cuerpo, no informa primeramente una materia totalmente informe, sino que informa una materia ya predispuesta por la sangre del seno materno de una parte y por el esperma del padre de otra. Dios crea el alma para un determinado cuerpo (*In Rom*. 15, 2). También Aristóteles había ya enseñado que como todo arte tiene sus instrumentos determinados, así también cada alma tiene un determinado cuerpo (*De anima*, A, 3; 407b 25).

Bibliografía

J. ARANGUREN, *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1997; R. E. BRENNAN, *Psicología tomista. Análisis filosófico de la naturaleza del hombre*, Barcelona, Editorial Cientifico Médica, 1960; A. CAPARELLO, *Tommaso d'Aquino. Commentari al «De anima»*, 2 vols., Roma, Abete, 1975 (trad. de *In libros de anima expositio*); G.-F. DELAPORTE, *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le «Traité de l'âme», d'Aristote: l'âme, souffle de vie*, París, L'Harmattan, 1999; R. A. GAUTHIER, «Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le "De anima"», en *Angelicum* 51 (1974), págs. 419-471; A. LOBATOCASADO (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Societa Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma, 2-5 Gennaio 1986*, Milán, Massimo, 1987; A. LOBATOCASADO, A. SEGURA NAYA y E. FORMENT GIRALT, «El hombre en cuerpo y alma», vol. 1 de A. LOBATOCASADO (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Valencia, Edicep, 1995; O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XII^e siècle*, 5 vols., Lovaina-Gembloux, Abbaye du Mont César-Duculot, 1942-1954, ²1959; A. MITTERER, *Die Zeugung der Organismen nach dem biologischen Weltbild des Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Viena, Herder, 1947; A. C. PEGIS, *Saint Thomas and the Problem of the soul in the thirteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983 (reimpr.); J. F. SELLÉSDAUDER, *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995; G. SIEWERTH, *Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre*. Düsseldorf, Schwann, 1954; G. TRAPP, «Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes. Ueber Ansätze zu einer Schichtenlehre in der Darstellung der Seelenvermögen bei Thomas von Aquin», en *Scholastik* 30, 1955, págs. 535-553.

E. Ética

«En ninguna parte ha demostrado santo Tomás sus dotes para la sistemática con tan brillante luz como en el terreno de la ética» (M. Baumgartner). Aquí tuvo el santo un vasto material que elaborar. Apenas si se halla una idea en la ética nicomáquea que no haya sido aprovechada por santo Tomás. Y sin embargo «la ética del escolástico presenta un aspecto totalmente nuevo» (M. Wittmann). Efectivamente, santo Tomás ha utilizado con gran abundancia todo el mundo ideológico de la ética de la Estoa, de san Agustín y de la patrística, del cristianismo en general, y aun de los escolásticos anteriores a él, como por ejemplo de la *Summa de virtutibus et vitiis* o de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, y la *Ética* de su maestro Alberto Magno.

La ética gira en torno al concepto de *bonum*. El *bonum* presenta un doble respecto, uno óntico y otro personal. En ambos respectos el *bonum* es un principio ético.

Ser y valor

El *bonum* surge prendido al ser, coincidente con el ser. En realidad bien y ser son idénticos o, como se dice en la escolástica, *ens et bonum convertuntur*. El bien tan sólo añade al ser un especial matiz, la relación con el fin y la tendencia a él (*De ver*. XXI, 1). Desde Aristóteles y Platón, a través de toda la escolástica, y particularmente en santo Tomás, impera aquella ontología concebida en un sentido plenamente teleológico, para la cual todo εἶδος implica un nexo de relaciones finales (φύσις πεφυκέναι τινι), de suerte que la forma se constituye en ἐντελέχεια y la actualización de la forma en perfección, y consiguientemente en bien. Lo bueno ontológico es siempre perfección (*De ver*. XXI, 1 y 2). Por ello en Platón la idea del bien es juntamente la idea de las ideas; en Aristóteles hay una subordinación sistemática de todas las actividades y acciones a un supremo fin como al sumo bien (lo desarrolla en el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco*); en san Agustín todas las formas y fines se identifican con las ideas existentes en la mente de Dios, Dios es el *bonum omnis boni*; igualmente en Boecio y no menos en el Pseudo-Dionisio. Y así también santo Tomás ve las virtudes específicas y el valor de cada ser en la consecución de los propios fines de la naturaleza y de su obrar. «La bondad de cada ser consiste en que se comporte conforme a su naturaleza» (*S. th*. I-II, 71, 1; *S. c. g*. I, 37; *De virt. in com*. I, 9).

El «bonum» humano. Puesto que el hombre posee una especial naturaleza y un *agere* correspondiente a este *esse*, el *bonum* humano (el ἀνθρώπινον ἀγαθόν de Aristóteles) estará en que cada hombre particular sea y obre como corresponde a la esencia y a la idea de hombre. La naturaleza común humana constituye, pues, el principio óntico de la moral. No es esto un materialismo ni un naturalismo, o una simple moral de bienes, pues ya la Antigüedad entendió siempre la naturaleza humana ideal, y así lo entiende también santo Tomás, quien toma las ideas, igual que san Agustín, de la mente de Dios. «De Dios tienen las naturalezas lo que son como

naturalezas, y en tanto son ellas defectuosas en cuanto se apartan de los planes de su dueño que las ha ideado», dice santo Tomás citando a san Agustín (*S. th.* I-II, 71, 2 ad 4). Y cuando subraya que por naturaleza humana debe entenderse la racional, viene a expresar lo mismo; porque sólo mediante la razón superamos lo sensible en nosotros y llenamos un orden ideal. La *ratio recta* no es aquí otra cosa que la conciencia moral, como fue ya descubierta por los estoicos. Por ello la *lex naturalis* cae, como principio de la moralidad humana, bajo el principio aún superior de la *lex aeterna*. De ella participa nuestra humana naturaleza en cuanto racional (*S. th.* I-II, 91, 2).

Dios y el bien. Tenemos aquí una moral teónoma, pero, bien entendido, no en el sentido de una heteronomía; como tampoco la idea platónica de bien es heterónoma. Lo mismo que Platón pudo colocar las leyes de la moralidad en el concepto de la asimilación a Dios, puede también ver santo Tomás en la ética el movimiento de la criatura racional hacia Dios. Dios es aquí todo lo opuesto a un dios extraño, caprichoso; ni tampoco se coloca a Dios en la base de los valores como una idea kantiana, según se entiende modernamente, como una idea en la que no se entiende por qué las cosas han de ser así. Para santo Tomás Dios es el ser por el cual somos lo que somos, es nuestro ser y nuestro bien.

Bien personal

El «habitus principiorum». Desde que Kant presentó el valor moral como algo originariamente personal, como lo que impone respeto, en oposición a lo utilitario y deleitable, y el imperativo categórico como algo irreducible a otra anterior categoría, se sentiría uno inclinado a mirar la fundamentación escolástica de la moral en el ser y en Dios, último fundamento del ser, como una desvirtuación de lo específicamente moral. Sin embargo, ello sería un declarado desconocimiento de la realidad. La fundamentación de la moral en el ser y en Dios es metafísica y toca a la *ratio essendi*; no puede resolverse en una pura fenomenología de lo ético y de su primera captación en la *ratio cognoscendi*. Este lado del problema ético es considerado por santo Tomás en otro contexto, a saber, en la teoría del *habitus principiorum*.

Apriorismo ético. Y con ello santo Tomás apunta exactamente a lo mismo que Kant quiere estatuir con su indeducibilidad del imperativo categórico y la moderna teoría axiológica con su apriorismo de los valores. Así como en el terreno teorético hay axiomas evidentes por sí mismos, supremas reglas del pensar, así también en el terreno ético se dan semejantes principios; son verdaderos principios, es decir, algo primitivo e indemostrable, indeducible. Se dan en la naturaleza humana, o más exactamente en su razón y en su natural recto uso; ésta los lleva consigo en su mismo ser (*impressae*); son patentes a todos los hombres y encierran una participación del valor y de la verdad de Dios (*S. th.* I-II, 94, 2; 93, 2; 91, 2).

Ley natural. Platón, Aristóteles, la Estoa y, sobre todo, san Agustín, perviven en la ideología y en la terminología de esta ley moral natural que define santo Tomas como la «participación de la ley divina en la criatura racional» (*S. th.* I-II, 91, 2). Otra expresión que traduce la fundamental conciencia natural del valor es el concepto de «sindéresis», muy manejado por los escolásticos, especialmente por Felipe el Canciller, así como el otro concepto, corriente entre los místicos, de «centella del alma» (*scintilla*

animae). El supremo principio o axioma ético reza así: «Se ha de hacer el bien y evitar el mal». Cuando se aplican los principios a casos particulares la sindéresis se convierte en la conciencia (*recta ratio*). Filosóficamente considerada, la conciencia ha significado siempre un apriorismo ético. Indicadores para el descubrimiento del *bonum* humano son las tendencias originarias y esenciales de la naturaleza humana (*naturales inclinationes*), que son orientaciones, unas simplemente vitales, otras espirituales y morales. Así en teoría. En la práctica va la cosa por otro camino. Es evidente que santo Tomás, para quien el contenido de la ley moral coincide con el Decálogo, al descubrir y delinear el contenido de esta ley moral, no ha perdido de vista la revelación.

Ideal humano. Surge entonces el concepto de naturaleza humana ideal. En el plano filosófico no sabemos de antemano lo que le corresponde. Sólo en el orden ontológico del ser la naturaleza humana ideal es algo «anterior», a partir de lo cual hay que deducir y fundamentar nuestra conducta correspondiente. En el orden del conocimiento, empero, nos encontramos siempre ya en marcha y tenemos que buscar *a posteriori*, con cierta regresión, el contenido de este ideal humano y ponerlo en fase de realización. Pero nuestra marcha no es con todo un caminar sin rumbo; poseemos en nuestro espíritu un *judicatorium* del bien y del mal moral, que dicta a todo hombre y en todas las situaciones con tono de «principio», es decir, de algo último en el orden del conocimiento, indeducible, y por ello con una inmediatez categórica, lo que cuadra y lo que no cuadra con la ley moral (*S. th.* I-II, 94, 2 y 3). Señala también la forma precisa ético-ideal en que ha de vaciarse la plenitud de la propia vida individual; pues dándose ideas aun de lo individual, se han de dar también las ideas de todos los individuos (*S. th.* I, 14, 11; 15, 3 ad 4; *De ver.* III, 8). Sobre esto Eckhart construirá después su teoría del *ego archetypus*.

En la *Secunda Secundae*, gran tratado de las virtudes, santo Tomás delinea la estampa ideal del hombre en una forma que revela haber sido conducida su pluma tanto por el letrado como por el santo. Podríamos sacar hoy de su *doctrina sobre las virtudes* una excelente *teoría de los valores*, fenomenológicamente elaborada. Las virtudes del corazón del hombre que

allí se ensalzan transparentan la vocación y grandeza del hombre en general y dejan abierto a cada uno en particular el camino para convertirse en una persona que se conquiste el respeto de los otros. También aquí ha sido explotado Aristóteles, a saber, su teoría de la virtud, tal como se describe en la *Ética a Nicómaco*.

Libertad. Presuposición básica de toda la ética de santo Tomás es la libertad de la voluntad, como no podía ser menos. Esta libertad queda tan a salvo dentro de la doctrina de la ley eterna y la providencia de Dios como en san Agustín y en Boecio. La solución al problema de conciliar la libertad con la ley discurre como en Boecio. Sólo en los seres de la naturaleza inferiores al hombre, las razones eternas actúan como principios internos de movimiento de las cosas, por tanto necesaria y uniformemente; mas para el hombre la ley eterna toma el carácter de una regla o de un mandato, que, aun incluyendo en sí validez ética incondicional, no implica necesidad física (*S. th*. I-II, 93, 5 y 6; *S. c. g*. III, 73).

Actus humani. Santo Tomás se extiende detalladamente sobre las aplicaciones graduales de la libertad en la vida práctica concreta. Considera el influjo de las circunstancias; motivos y motivaciones; deseos y gustos; fin, intención y consentimiento; elección de medios y caminos; realización y cumplimiento; educación y dominio de la voluntad (el principio, tomado de I-II, 17, 5: «Imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum», reproduce el contenido de toda una conocida escuela de la voluntad de nuestro tiempo); elementos subjetivos y objetivos en la estructuración del obrar moral. El pasaje clásico de este contexto doctrinal es *S. th*. I-II, 6-48, dedicado a la doctrina de los actos personales. Esta sección ofrece penetrantes análisis psicológicos, pedagógicos y morales de la vida ética. Con especial detalle se trata también de los afectos (*S. th*. I-II, 22s).

Felicidad

Contemplación fruitiva de Dios. Como en la tradición griega y cristiana, también para santo Tomás la teoría de la felicidad constituye el fin y conclusión de la ética (*S. th*. I-II, 1-15). Antigüedad y Edad Media entienden la vida del hombre de un modo teleológico. El hombre marcha hacia un fin, y en el conocimiento de este fin y en la ordenación de todo su obrar hacia este fin consiste la sabiduría para los académicos lo mismo que para los peripatéticos, para los estoicos como para los cristianos. La consecución de este fin y meta es ya en todos ellos un estado de reposo y de gozo. «Vamos inquietos tras la quietud», dice Aristóteles; ejercitamos el *uti* por amor del *frui*, dice san Agustín. Santo Tomás utiliza también la terminología aristotélica en la descripción de la felicidad y la ve por tanto en la perfecta θεωρία, en la contemplación de Dios. Como Aristóteles vio la suprema felicidad del hombre en la intuición contemplativa de la verdad, en el pensamiento del pensamiento, así también santo Tomás declara de forma parecida: «La esencia de la felicidad consiste en los actos intelectuales», porque sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre (*S. th*. I-II, 3, 4 y 5). Tenemos nuevamente el intelectualismo tomista. Pero mientras en Aristóteles esa felicidad suma se acaba y completa en esta presente vida, santo Tomás la traslada, como cristiano, a la otra vida del más allá. Y de nuevo entra aquí en juego san Agustín. A pesar de que la identificación de la felicidad con la θεωρία τῆς ἀληθείας implica cierta repulsa de san Agustín, que la ponía en la perfección del amor, descubrimos con todo un rasgo agustiniano en la contemplación de Dios caracterizada como perfecta *delectatio*. Aun siendo un aspecto secundario (*S. th*. I-II, 4, 1), es bien cierto que el *frui* agustiniano se ha incorporado a la doctrina general de la felicidad y del fin supremo del hombre (*S. th*. I-II, 4, 3). Así acaba eudemonistamente la moral de santo Tomás como eudemonistamente había comenzado (idea del fin).

¿Eudemonismo? La posición de santo Tomás no puede denominarse simplemente eudemonismo, como tampoco fueron puro eudemonismo la ética de Platón ni la de Aristóteles. Efectivamente, la inclinación y la tendencia subjetivas nunca desempeñan en ellas un papel decisivo. Todos sus principios son de orden objetivo, aprióricos. Como ya ocurre frecuentemente en la antigua moral, también aquí los términos eudemonistas son tan sólo vehículos de otros valores inconmensurablemente superiores, de los valores éticos en sí mismos.

Bibliografía

S. L. BROCK, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Barcelona, Herder, 2000; E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th. Ia-IIae, qq. 6-17): eine quellenanalytische Studie*, Werthenstein (Lucerna), Verl. «Sendbote der Heiligen Familie», 1950; I. C. DOIG, *Aquina's philosophical commentary on the Ethics: a historical perspective*, Boston, Kluwer, 2001; L. J. ELDERS y K. HEDWIG (eds.), *Ethics of St. Thomas Aquinas*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984; P. M. FARRELL, «Sources of St. Thomas' concept of natural law», en *The Thomist* 20, 1957, págs. 237-294; J. FINNIS, *Aquinas: moral, political and legal theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998; A. M. GONZÁLEZGONZÁLEZ, «Moral, filosofía moral y metafísica en santo Tomás de Aquino», en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 56 (216) 2000, págs. 439-467; R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1956; W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburgo, Meiner, [3]1998; J. LECLERCQ, *La philosophie morale de Saint Thomas*, Lovaina, Vrin, 1955; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux* XII^e^ *et* XIII^e^ *siècles*, vols. II y III, Lovaina-Gembloux, Abbaye du Mont César-Duculot, 1948-1954, [2]1959; J. MAUSBACH, *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre*, Múnich, Theatiner-Verl., 1965 (reimpr.); S. PFÜRTNER, *Triebleben und sittliche Vollendung nach Thomas von Aquin*, Friburgo, Universitätsverl., 1958; A. G. SERTILLANGES, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, París, Aubier, 1961 (ed. rev. y aum.); A. F. UTZ y otros, *Thomas von Aquin - Leben, Werk und Wirkung. Die Ethik des Thomas von Aquin*, Düsseldorf, Verl. Wirtschaft u. Finanzen, 1991; M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren*

geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, Frankfurt, Minerva, 1962 (reimpr.).

F. Derecho y Estado

En conexión con su doctrina de la ley natural y de la ley eterna, santo Tomás trata de la ley humana (sentido, origen, propiedades, división), de su fuerza y obligación y de su mutabilidad (*S. th*. I-II, 95-97).

Derecho

Sentido del derecho. ¿Por qué necesita el hombre de las leyes? Santo Tomás razona así. En la naturaleza humana se encierran inmensas fuerzas. Es preciso encauzarlas por vías justas, y para ello es necesaria la disciplina; pues el hombre se inclina fácilmente a seguir sus gustos y caprichos. Durante la juventud todavía es suficiente el freno de los padres; pero con los insolentes, desaprensivos y viciosos, es preciso emplear la fuerza externa por el temor al castigo, para hacerlos ir por el camino recto; para que al fin vengan por la costumbre a hacer voluntariamente lo que al principio sólo presionados por el poder del Estado se vieron forzados a hacer. Por la ley el hombre es, dice santo Tomás, citando a Aristóteles, el más noble ser; pero sin ley es el más bruto animal. Santo Tomás ve claramente que entre derecho y fuerza existe cierta relación, pero en modo alguno identifica simplemente el derecho con la fuerza. Se opone a ello su idea del orden. En consecuencia recurre también aquí a la razón del hombre. En ella tenemos las verdaderas armas contra el desenfreno y la brutalidad. Y ahí también vemos dónde tiene su origen y dónde ha de anclar todo derecho.

Origen del derecho. La razón lleva, ya desde la Antigüedad, si es recta razón, a la ley del cosmos y al orden de la naturaleza; principalmente en los estoicos, que influyeron en gran manera en el pensamiento jurídico de Roma. Así también aquí: todo derecho humano, si es verdadero derecho y no puro empleo de fuerza, habrá de ser deducido de la ley natural, proclama la tesis de santo Tomás de Aquino; porque la ley natural es la primera regla de la razón (*S. th.* I-II, 95, 2). La ley positiva humana es consiguientemente para santo Tomás la interpretación del derecho natural. Las leyes eternas, que se ofrecen al entendimiento del hombre integradas en el orden metafísico del mundo, han de ser presentadas y desplegadas en aquel cauce positivo mediante el cual el hombre será conducido a su verdadero ser y a la dignidad propia de su vida.

Ley natural y derecho natural. Qué sea la ley natural lo hemos ya declarado anteriormente. Se manifiesta a través de las inclinaciones naturales del hombre, que en parte son disposiciones vitales innatas, en parte son comportamientos de valor morales y espirituales; y se explicita y se hace consciente al hombre mediante el *habitus principiorum* y la conciencia concreta (*ratio practica*). Las más importantes y fundamentales exigencias que se hacen de este modo patentes son lo que constituye el derecho natural. Santo Tomás esboza su contenido, en sus rasgos capitales, en I-II, 94, 2 (*cf.* la amplia exposición de H. Meyer en *Thomas v. A.*, págs. 525s). Tiene por cosa evidente que el derecho natural se nos muestra a nosotros los hombres con claridad y fijeza en sus más universales principios, pero no en todas sus exigencias particulares. Debido a las peculiares circunstancias de la vida, se dan aquí múltiples complicaciones y espinosos problemas (*S. th.* I-II, 94, 4). Así como es cierto que el derecho natural, por su misma realidad y naturaleza, implica un orden fijo de validez universal e intemporal, así también en cuanto a su conocimiento y determinación se presenta al hombre como una tarea siempre nueva que acompañará a la humanidad en todos sus caminos. Ese derecho es también para santo Tomás, no obstante su concepción ontológica, menos una codificación de párrafos conclusos que un correctivo que controla todas las formulaciones concretas, y que, como una participación de la luz increada, da su norma a todas las creaciones jurídicas de los hombres situadas en el tiempo, y así, según sus posibilidades, las hace a todas participar de la verdad eterna de la ley eterna. Más importante aún que las concretas legislaciones e instituciones que se dan en la historia humana, y en las que puede el hombre equivocarse, y santo Tomás mismo ha tenido también sus yerros ocasionales, como su subestimación de la mujer, es la viva centella divina inserta en nosotros, que nos capacita para levantarnos sobre nuestras propias obras, el *habitus principiorum*.

Propiedades de la ley positiva. Las ideas de santo Tomás en torno a las propiedades de la ley, elaboradas y formuladas en estrecho contacto con san Isidoro de Sevilla (*S. th.* I-II, 95, 3), nos descubren hasta qué punto se ha

eliminado de su concepción del derecho una rigidez antihistórica, y cómo no le ha faltado una preparación espiritual para enfocarlo también desde este punto de vista histórico. La ley positiva, pues, debe ser: justa (conforme a la ley natural), moral, físicamente posible, fiel a las tradiciones de los pueblos, acomodada al tiempo y espacio, necesaria, apta para el fin, promulgada y tendente al bien común. Así reza su definición: «quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata» (*S. th*. I-II, 90, 4).

Estado

En el terreno de la filosofía política santo Tomás tiene el mérito de haber dado por primera vez a conocer a la escolástica la *Política* de Aristóteles traducida por Guillermo de Moerbeke; con ello pudo también aquí completar la hasta entonces dominante teoría agustiniana de la sociedad. «Nadie ha influido tanto para la recepción de la teoría aristotélica de la sociedad como santo Tomás» (Baeumker). Lo principal está en su comentario a la *Política* y en el tratado *De regimine principum* (sólo genuino hasta II, 4).

Origen. El origen del Estado está, según santo Tomás, en la naturaleza del hombre. El hombre es, como había formulado Aristóteles, un ser social por su misma naturaleza. En aislada soledad no hubiera podido desarrollarse para la vida; pues la naturaleza no lo ha dotado de tantos y tan seguros instintos como a los animales. Ha de ayudarse con su razón. Pero esta ayuda se da del mejor modo posible dentro de la sociedad, donde todos se aúnan en el excogitar y descubrir lo necesario y deseable para la vida, y cada uno contribuye con su parte a la máxima perfección posible del todo. Pero en una comunidad de fin se requiere también un orden común, y esto se obtiene por los lazos sociales, comenzando por la familia, siguiendo por los gremios y asociaciones hasta la organización estatal. El mismo lenguaje revela, como ya lo notó Aristóteles, una natural sociabilidad de los hombres.

Formas de gobierno. También aborda naturalmente santo Tomás el tema clásico de las formas de Estado o de gobierno. Personalmente tiene a la monarquía por la forma más perfecta, pero sostiene, con Aristóteles, que sería bueno temperarla con una mezcla de las otras formas de gobierno, para evitar las miras unilaterales; por ejemplo, una mezcla con elementos aristocráticos y democráticos. La peor forma de gobierno es la tiranía. Con todo, santo Tomás no tiene por lícito matar a los tiranos (*De reg. princ.* I, 6).

Los medios que sugiere para afrontar este mal extremo muestran en todo caso que vivía aún en una edad dorada, en la que el tirano era, sí, un genio del mal; pero los hombres podían seguir siendo hombres. Santo Tomás ni siquiera entrevió las condiciones que los nuevos tiempos han traído a este terreno y no pudo, por tanto, darles entrada en sus reflexiones.

Fin del Estado. El fin del Estado es el clásico. Los ciudadanos deben ser conducidos por el Estado a una vida feliz y virtuosa. Para ello es ante todo necesaria la paz, aquel ideal que había puesto san Agustín a la cabeza de las tareas del Estado. El fin supremo y último del Estado naturalmente es, y aquí habla de nuevo el cristiano y el teólogo en santo Tomás, la consecución del fin eterno del hombre, su felicidad en Dios. El Estado no tiene sólo fines terrenos, sino también supraterrenos y su actuación no se limita en este respecto a no poner obstáculos a los ciudadanos en la prosecución de aquel fin, sino que debe positivamente ayudarlos fomentando la vida religiosa. Como no reconoce ninguna religión fuera de la cristiana, tampoco conoce otro más alto señor que Jesucristo.

Iglesia y Estado. De ahí deduce la superioridad de la Iglesia sobre el Estado. Santo Tomás piensa siempre teleológicamente, y una vez asentado el último fin sobrenatural, religioso, del hombre, y dado que, a la luz de su fe, la administración y el gobierno de ese gran orden de salvación está en la Iglesia y en su jefe, el papa, como delegado y representante de Cristo, su doctrina resulta plenamente consecuente. Pero justamente por moverse en ese plano teleológico y enfocar desde ese punto de vista las cosas, santo Tomás no piensa en un poder absoluto de la Iglesia sobre el Estado, por ejemplo, aun en las cosas terrenas; admite sólo cierto poder restringido, la llamada *potestas indirecta in temporalibus*; es decir, sólo en cuanto el orden temporal entra en relación con el orden sobrenatural eterno, toca a la Iglesia deducir de dicho orden superior las normas teóricas y criterios de solución práctica. Así entendió ya a santo Tomás su discípulo Remigio de Jerónimo, el maestro de Dante, y en las postrimerías de la Edad Media también el cardenal Juan de Torquemada.

Derecho de gentes. La idea del orden se muestra operante una vez más en santo Tomás al darnos sus aportaciones a la doctrina del derecho de gentes y la política internacional. Santo Tomás admite un *ius gentium*. Hay principios que aparecen a nuestra razón como necesarios para la convivencia de los pueblos y Estados, y que de hecho suelen ser observados por todos los pueblos. Así, por ejemplo, se tiene universalmente por inviolables a los embajadores; se cuenta con que los tratados han de ser mantenidos; o que las mujeres y niños e inocentes deben ser respetados en la guerra. Es en el fondo el derecho natural, que ofrece ya de suyo un diseño del derecho de gentes o internacional. Y dado que en santo Tomás el derecho no es mera cuestión de fuerza, sino esencialmente un orden de razón (I-II, 91, 2 ad 3; 90, 4), se desvanece ante él la objeción, en otro caso obvia, de que tras el derecho de gentes no hay un poder que lo respalde y por consiguiente, al no ser coactivo, no es verdadero derecho; y no menos queda resuelta la otra dificultad de que un tal derecho sería carente de forma.

Las ideas básicas de santo Tomás en torno al derecho de gentes fueron reasumidas y ulteriormente desenvueltas por Francisco de Vitoria y Suárez, y, a través de ambos autores, han ejercido su influjo en el autor clásico del derecho de gentes, Hugo Grocio.

Bibliografía

L. BERG, *Der Mensch, Herr seiner Rechte. Die Metaphysik der Gottesebenbildlichkeit im Personsein des Menschen hinsichtlich der Rechtsherrschaft nach Thomas von Aquin*, Münster, Bensheim, 1940; M. BEUCHOT, «Filosofía política de Santo Tomás de Aquino en el mundo actual», en *Anámnesis: revista semestral de investigación teológica* 7 (13), 1997, págs. 115-126; G. CHALMETA, *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común*, Pamplona, EUNSA, 2002; R. W. DYSON, *Normative theories of society in five medieval thinkers*, Lewiston (NY), Edwin Mellen Press, 2003, págs. 187-225; E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945; M. GRABMANN, «Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin», en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 1, Múnich, Hueber, 1926, págs. 65-103; *id.*, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Múnich, Akademie der Wissenschaften, 1934; L. LACHANCE, *Humanismo político: individuo y Estado en Tomás de Aquino*, trad. de J. Cervantes y J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2001; R. LINHARDT, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Darstellung der speziellen Soziallehren des Aquinaten*, Friburgo, Herder, 1932; L. ROBLES y Á. CHUECA, «Estudio preliminar», en *La monarquía*, Madrid, Tecnos, ³1995, págs. XI-LXV (biblio.); O. SCHILLING, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*. ²1930; A. P. VERPAALEN, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin*, Heidelberg, Kerle, 1954; E. WELTY, *Von Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg, Kerle, 1946.

G. Reacción frente al aristotelismo tomista

Los franciscanos

Las tesis características del aristotelismo tomista —unicidad de la forma sustancial, ausencia de materia en las sustancias espirituales, puras formas separadas, individuación por la materia, posibilidad de una creación eterna del mundo, real distinción de esencia y existencia en las cosas creadas, primacía del entendimiento, dependencia de todo el conocimiento intelectual respecto de la percepción sensible— levantaron, ya en vida de santo Tomás, y mucho más aún después de su muerte, una violenta oposición, particularmente en la escuela franciscana. El cardenal *Mateo de Aquasparta* († 1302), discípulo de san Buenaventura, elaboró su teoría del conocimiento con una inequívoca dirección antitomista. Más decididamente aún le atacó *Juan Peckham* († 1292). Siendo más tarde arzobispo, condenó oficialmente varias proposiciones de santo Tomás. *Guillermo de la Mare* escribió en 1278 su *Correctorium Fratris Thomae*, y en 1282 los franciscanos promulgaron una prohibición de leer las obras del santo, sin incluir en ellas estas correcciones y expurgos.

Enrique de Gante

Pero también hubo oposición por parte del clero secular de la Universidad parisina. *Enrique de Gante* († 1293), uno de los más prestigiosos teólogos de su tiempo, sometió también a crítica más de un punto de la doctrina tomista; tal, por ejemplo, la distinción entre esencia y existencia, el concepto de materia, la idea de una posible creación *ab aeterno*, la teoría del conocimiento, el concepto de conciencia moral y todo su intelectualismo.

Autoridades eclesiásticas

Particularmente grave fue a este respecto el hecho de que también las autoridades eclesiásticas parecieran volverse en contra de Tomás y sus innovaciones. Entre las proposiciones del averroísmo latino condenadas en 1277 por el arzobispo Esteban Tempier, se encontraban nueve proposiciones de santo Tomás. Y casi al mismo tiempo el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, dominico y provincial de la orden, incluyó tesis de su hermano en religión en una lista de proposiciones condenadas por la Iglesia.

Un malentendido

Pero hay que decir que cuando se tomaba el aristotelismo tomista por algo anticristiano, y en consecuencia se lo combatía, había en ello ciertamente un malentendido. El aristotelismo tomista era, en efecto, cosa bien distinta del aristotelismo de los averroístas. Vamos a ver en seguida cómo reaccionaron éstos frente a santo Tomás; a saber, en sentido contrario. Su aristotelismo les resultaba poco aristotélico. En la polémica contra las novedades disonantes se había reparado demasiado en las palabras, como suele acontecer aun en las contiendas científicas. Un estudio más íntimamente centrado en la consideración de las cosas mismas, sin perderse en lo circunstancial y temporal y sin dejarse impresionar en demasía por las palabras nuevas, hubiera podido descubrir que san Agustín actuaba en santo Tomás de un modo aún más operante que Aristóteles, si no siempre en las formulaciones y términos, sí en la cosa misma y en la actitud de fondo. É. Gilson ha llegado a escribir que el aristotelismo tomista es la única modernización que en la historia de la Iglesia ha tenido éxito. Tenemos en verdad fundamentos para pensar que tampoco esta modernización triunfó, por la sencilla razón de que no tuvo necesidad de triunfar como tal modernización. Santo Tomás fue un espíritu demasiado profundo para dejar de lado, al abrazar el realismo aristotélico y hacer aparentemente profesión de una filosofía totalmente distinta y nueva, los elementos idealísticos del neoplatonismo y del agustinismo, que no son ciertamente pocos en él ni salen deshilachados y como de pasada. Lo que nosotros, tras largo trabajo de investigaciones históricas y críticas, hemos llegado a sacar en claro, a saber, que Aristóteles fue el primer griego que nos enseñó a mirar el mundo con ojos platónicos, debió penetrarlo el espíritu de santo Tomás por modo intuitivo. Por ello pudo hablar el lenguaje de la nueva filosofía, la aristotélica, cuando hablarlo se había convertido en una ineludible exigencia del tiempo, y mantenerse, no obstante, sobre el antiguo terreno del platonismo cristiano. Pudo incluso polemizar contra Platón; también lo hizo Aristóteles y, sin embargo, siguió siendo el primer platónico. En todo

caso el tiempo hizo lo que muchas veces felizmente hace, que cayeran en olvido las prescripciones contrarias. La realidad de santo Tomás fue más fuerte que los errores de la historia. Pronto tuvo más discípulos y defensores que adversarios había tenido. Sólo 50 años después, Dante lo ve en el paraíso; al declinar el siglo XIII, el capítulo general de la orden dominicana lo declara *Doctor Ordinis*, en 1323 es canonizado por Juan XXII y en 1879 León XIII exhortará a hacer de la filosofía de santo Tomás la filosofía de la Iglesia.

Escuela tomista

Dentro de esta escuela hemos de registrar numerosos nombres: *Reginaldo de Piperno*, albacea de su herencia literaria; *Juan Quidort de París* († 1306); *Juan Regina de Nápoles* († después de 1336); *Tolomeo de Lucca* († 1327); *Herveo Natal* († 1323); *Tomás Sutton* († después de 1350); *Juan Capréolo* († 1444), «princeps thomistarum»; *Francisco de Vitoria* († 1546); *Domingo de Soto* († 1560); *Melchor Cano* († 1560); *el Cardenal Cayetano* († 1534), etcétera.

Bibliografía

A. DONDAINE, «Sermons de Réginald de Piperno», en *Mélanges Eugèn Tisserant*, vol. VI (Studi e Testi 236), Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, espec. págs. 357-394, 369-379; F. EHRLE, «Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 37, 1913, págs. 271-278, 306-309; J. GÓMEZCAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1958; G. GULDENTOPS y C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought. Studies in memory of Jos Decorte*, Lovaina, Leuven University Press, 2003; M. GRABMANN, «Die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts», en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 1, Múnich, Hueber, 1926, págs. 332-391; *id.*, «Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens», *ibid.*, págs. 392-431; M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent*, Münster, Aschendorff, 1999; A. MASNOVO, *San Agostino e S. Tomasso: concordanze e sviluppi*, Milán, Vita e Pensiero, 1950; J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002, págs. 317-337; E. H. WEBER, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentisement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1970; J. F. WIPPEL, «The Condemnations of 1270 y 1277 at Paris», en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7, 1977, págs. 169-201.

Ramon Llull

Nacido en 1232-1233 en Palma de Mallorca, murió posiblemente en 1316 (en Túnez o en Mallorca). Ocupó un cargo importante en la corte del rey Jaime II de Mallorca. En 1263 se convirtió a la fe cristiana y quiso dedicar su vida a la conversión de los musulmanes. Vendió sus posesiones y se hizo franciscano. Estudió la lengua árabe e incluso fundó en Mallorca un centro para el estudio del árabe. Con afán misionero viaja a Chipre, Sicilia, norte de África, Génova y Pisa. Su producción filosófica, teológica y literaria (literatura novelada) se centra en los periodos de 1274 a 1289 y de 1289 a 1308. Llull recibió el calificativo de *Doctor Illuminatus*. En cuanto a la lengua, le resultaba más familiar el romance (el catalán antiguo) que el latín. Era buen conocedor de la cultura y filosofía de los árabes. Doctrinalmente se sitúa en el campo antiaverroísta de París. En general es adverso al aristotelismo tomista y se siente atraído por el agustinismo. Crea un tipo de escritos que son una mezcla de filosofía, teología, literatura y mística.

Bibliografía

Raymundi Lulli Opera Omnia, ed. por I. Salzinger, 8 vols. [I-VI & IX, X], Maguncia, Häffner, 1721-1742 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1965; otra reimpr. como *Beati Raymundi Lulli Opera. Facsimile reprint of the edition Moguntina (1721-1742)*, ed. por I. Salzinger & F. P. Wolff, Turnhout, Brepols, 2001 [vols. VII y VIII sin aparecer]); *Raimundi Lulli opera latina*, vols. 1-5, ed. crít. por F. Stegmüller y otros, Palma de Mallorca, Maioricensis Schola Lullistica, 1959-1973, vol. 6, Turnhout, Brepols, 1978s; *Obres originals del Il-luminat Doctor Mestre Ramon Llull*, 20 vols., ed. por M. Obradors y otros, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lulliana, 1906-1950; 21 vols., ed. facsímil, Palma de Mallorca, M. Font, 1992s; *Nova edició de les obres de Ramon Llull*, ed. por VV. AA., Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990s; *El libro del ascenso y descenso del entendimiento*, trad. del lat., 1755 (reimpr., introd. de E. Ovejero y Maury Madrid, Imprenta La Rafa, 1928); *Obras literarias*, M. Batllori y M. Caldentey, Madrid, BAC, 1948 (biblio. sistemática crít., págs. 81-93); *Libro de amigo y amado. El desconsuelo*, con pról., texto y trad. por M. de Riquer, Barcelona, Juan Flors, 1950 (ed. bilingüe); *El «Liber praedicationis contra judaeos»*, ed. crít. de J. M. Millás-Vallicrosa, Madrid, Instituto Arias Montano, 1957.

P. M. BATLLORI, *Ramon Llull en el món del seu temps*, Barcelona, Rafael Dalmau, [2]1994; R. BRUMMER, *Bibliografia lul liana: 1870-1973*, Palma de Mallorca, M. Font, 1991; T. y J. CARRERASARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid, Asociación española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943 (ed. facsímil Barcelona-Girona, Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, 2001); *id.*, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, Barcelona, CSIC, 1946; M. COLOM, *Glosari general lul lià*, Mallorca, Moll, 1982; M. CRUZHERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, Madrid, Fundación Juan March-Castalia, 1977; *Estudios*

lulianos, revista publ. en Palma de Mallorca desde 1957 (luego *Studia Lulliana*); A. LLINARÈS, *Ramon Llull*, Barcelona, Edicions 62, 1968; J. MENSAVALLS, «Ramon Llull», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 2, Herder, Barcelona, 2005, págs. 1322-1327; L. PÉREZ MARTÍNEZ, «Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca», en *Estudios Lulianos* 2, 1958, págs. 209-226; 325-334; 3, 1959, págs. 73-88; 4, 1960, págs. 83-102, 204-212; *id.*, «Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma», en *Anthologica Annua* 8, 1960, págs. 331-480; S. TRÍASMERCANT, *Llull (1232/35?-1315)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; A. VEGA, *Ramon Llull y el secreto* de *la vida*, Madrid, Siruela, 2002.

Ramon Llull presenta una primera formulación de su proyecto intelectual en *Llibre de contemplació de Deu*, escrito antes de 1274. En él el autor hace ya un amplio uso de los símbolos en la división de libros y distinciones (por ejemplo, 5 libros = 5 llagas de Cristo). La obra toca el tema de Dios (existencia, atributos, esencia) y su relación con las criaturas, así como las relaciones entre la fe y la razón. En el camino hacia la contemplación de Dios, Llull distingue seis escalones: sensibilidad, imaginación, razón, memoria, entendimiento y voluntad. En cierta manera describe su propia experiencia mística. En el terreno lógico, Llull escribe en 1303 su *Logica nova*, que se apoya en las *Summulae logicales* de Pedro Hispano y persigue un fin apologético. La obra comenta la división de los seres según el árbol de Porfirio, los cinco predicables y las diez categorías aristotélicas, el silogismo y la demostración científica. La teoría del silogismo, expuesta en la sección quinta, por más que se desarrolle en un marco tradicional, es innovadora en lo relativo a las falacias. *Logica nova* funda la lógica en la metafísica, lo cual significa que el pensar está radicado en el ser.

La obra más elaborada de Llull es *Ars generalis ultima* (última edición de *Arte general*), escrita en 1303-1308 y sometida a diversas fases de revisión. En *Ars brevis* (1308) ofrece un compendio de la obra. Su contenido lógico aspira en definitiva a un conocimiento metafísico. Por eso esboza una articulación del universo en relación con Dios. El autor entiende su *ars generalis* como una ciencia general que está en la base de todas las

ciencias. Recapitula allí los conceptos que los creyentes de las tres confesiones de su entorno (judíos, cristianos y musulmanes) pueden conocer a través de la razón. Llull parte de nueve atributos esenciales de Dios (*dignitates*) y les añade nueve principios relativos. A su vez el universo se articula jerárquicamente en nueve niveles. También la actividad moral se ordena en nueve partes. *Ars generalis ultima* comienza con la exposición de los principios, consistentes en las dignidades divinas. De los principios surgen cuatro figuras, con la formulación de los principios y las reglas deducidas para su uso. Seguidamente aparece la combinatoria, que contiene una tabla y la aclaración de las figuras. Finalmente la obra se refiere a cien formas o campos de aplicación, que dan lugar a más de mil preguntas concretas. Llull asigna una letra a cada principio (de la A a la K). Esta serie de letras origina cuatro figuras. Una vez obtenidos los elementos para todas las combinaciones de conceptos, las letras asignadas se combinan en esquemas triangulares o circulares. Llull está convencido de que las propiedades o los seres pueden traducirse exactamente a nuestros conceptos. Éstos admiten la posibilidad de yuxtaponerse y combinarse, engendrando así una especie de alquimia mental. El autor del *ars generalis* creía que por este medio podía demostrar las verdades reveladas, en concreto el misterio trinitario. La obra se propone responder a todas las cuestiones siempre y cuando se reconozca el significado de cada concepto o signo. Esto iba dirigido sobre todo a los seguidores del islam, a los que el autor quería convencer de que él podía responder a todas las preguntas sobre religión y filosofía.

El propósito apologético de Llull aparece también en *Disputació de cinc savis*, obra escrita en 1294. El autor quiere demostrar el contenido de la fe cristiana por razones necesarias, para conseguir así la unión de los cristianos. En el terreno práctico, el filósofo mallorquín expuso su proyecto de reforma de la Iglesia y de la sociedad en *Blanquerna*. La obra, escrita en 1283, cuenta la vida de Blanquerna, quien, procedente de una familia burguesa, decide hacerse eremita cuando se acerca el momento de su matrimonio. Cada libro de la obra está dedicado a un estamento de la Iglesia y a su reforma.

Llull ha tenido repercusión sobre todo por su *ars generalis*, que despertó el interés de Nicolás de Cusa, Ramus, Giordano Bruno, Descartes, Leibniz (*Dissertatio de arte combinatoria*, 1666) y de la logística moderna.

Arnau de Vilanova

Arnau (Arnaldo) de Vilanova nació probablemente en Valencia en 1240 y murió en las costas de Génova en 1311. Estudió medicina en la Universidad de Montpellier. En la última década del siglo XIII enseñó durante algunos años en la Universidad de esta ciudad. Fue médico de reyes y papas y tradujo obras de medicina que sólo se conservaban en árabe. Polemizó contra la escolástica y en particular contra los dominicos. Desempeñó además actividades diplomáticas como intermediario entre los reyes catalanes y el papa. Después de su muerte fueron condenadas algunas de las tesis contenidas en sus obras. En los últimos años se convierte en un reformador social, político y religioso. Hace causa común con los «espirituales» de la época contra los abusos de los eclesiásticos y de los nobles, amparados por su riqueza. Cifra las esperanzas de reforma primero en el papa y luego en los reyes de la casa de Aragón. Tiene buena acogida en Federico de Sicilia.

Bibliografía

Obres catalanes, vols. I-II, ed. por M. Batllori, Barcelona, Barcino, 1947; *Opera medica omnia*, ed. por L. García Ballester, J. A. Paniagua y M. McVaugh, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona-Fundació Raimond Noguera, 1975s.

M. BATLLORI, *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, ed. por E. Duran y J. Solervicens, pról. de G. Tavani, Valencia, Tres y Quatre, 1994; M. GERWING, *Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Vilanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1996; J. MENSA Y VALLS, *Arnau de Vilanova, espiritual,* Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994; P. PERARNAU, *Actes de la Trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, 2 vols., Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994-95; F. SANTI, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual,* Valencia, Diputació Provincial, 1987.

Arnau de Vilanova destaca más por el conjunto de su amplia actividad que por su aportación estrictamente filosófica. Sus copiosos escritos son preferentemente de tipo teológico y eclesiástico. En el campo de la historia y teoría de la ciencia es importante su obra *Speculum medicinae*, escrita en fecha incierta (quizá 1301 o 1308). Quiere establecer en ella los fundamentos del saber médico. El objeto de su investigación es el cuerpo humano en cuanto sanable. Estudia las partes del cuerpo y las cosas que pueden influir en él, así como las enfermedades. La salud está constituida por un equilibrio de las cualidades elementales. Arnau se opone a la concepción de la medicina como un mero saber práctico, pero también a los excesos de especulación filosófica. En *Confessió de Barcelona*, escrita en catalán en 1304, defiende la proximidad de la venida de Cristo, que, según su estimación, se producirá en el siglo XIV, y da normas sobre cómo reconocer a los miembros que actúan en el campo del Anticristo. La palabra

«confesión» significa una declaración de sus tesis ante notario para evitar tergiversaciones de sus adversarios.

ARTISTAS Y AVERROÍSTAS

EL OTRO ARISTÓTELES

Carácter de la facultad de artes

En la facultad de artes tenemos el lugar en el que la filosofía podía sentirse *ex professo* como en su propia casa. En ella se cultivaba la filosofía pura y simple, y las cuestiones teológicas sólo se tocaban tangencialmente de pasada. También se daba oportunidad para poner de relieve, aun forzándolo un poco, la independencia de la filosofía natural. El interés principal se centraba allí en explicar a Aristóteles y avanzar en su línea. M. Grabmann ha trazado el cuadro de la vida científica de la facultad de artes en la primera mitad del siglo XIII a base de un manuscrito barcelonés anónimo (*cf. supra*, pág. 454). Según él la filosofía se dividía en *philosophia naturalis, moralis* y *rationalis*. a) La primera comprendía la metafísica, matemática y física, correspondiendo a la teoría tradicional de los tres grados de abstracción (Clarembaldo la atestigua ya para el *Boethius De Trinitate*). La metafísica trataba de los aspectos de las cosas abstraídas de la materia y movimiento: *meta = trans naturam*. Libros de texto eran la *Metaphysica vetus, Metaphysica nova* y el *Liber de causis*. La matemática se ocupaba de las ramas del *quadrivium*. Su objeto, el *quantum*, abstraído en el concepto, no en el ser, de las *tres naturae*. Libros de texto eran el *Almagesto* (para la astronomía), los *Elementos de Euclides*, la *Institutio arithmetica* y la *Musica* de Boecio. La física (*scientia naturalis inferior*, o sea, en sentido estricto) consideraba las cosas naturales en cuanto cuerpos materiales y móviles. A la física se adjudicaba también, según el antiguo uso, la psicología. Textos de física eran, entre otros: Aristóteles, *De gen. et corr.*, los *Meteorológicos* y los *Parva naturalia*. También se incluía el *Timeo* platónico y la *Consolatio philosophiae* de Boecio. b) La *filosofía moral* se inspiraba en la *Ethica vetus y nova* de Aristóteles y en el *De officiis* de Cicerón. c) La *filosofía racional* era el *trivium*, con preponderancia de la lógica (*cf. supra*, pág. 407).

Los primeros lógicos

Sobre los primeros lógicos de París: Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano, Lamberto de Auxerre, hablamos anteriormente (*cf. supra*, págs. 454s). Se seguía el *Organon* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio, el *Liber sex principiorum* atribuido a Gilberto Porretano, y los escritos de Boecio *De divisione, De syllogismo categorico y De syllogismo hypothetico*. (Ph. Boehmer ofrece un bosquejo del estado de la lógica a mediados del siglo XIII, a propósito de la lógica de Alberto Magno, en *Medieval Logic*, Chicago, 1952, págs. 1-5). En la segunda mitad del siglo XIII se desarrolló más y más la lógica del lenguaje. M. Grabmann ha catalogado una larga serie de autores, de tratados y sumas *De modis significandi: Martín de Dacia, Boecio de Dacia, Simón de Dacia, Siger de Courtrai, Tomás de Erfurt* y otros. El tratado *De modis significandi* del último se imprimió con el título de *Grammatica speculativa* bajo el nombre de Duns Escoto, y dio lugar a una investigación llevada a cabo por K. Werner y M. Heidegger. La ulterior evolución de la lógica medieval está señalada por los nombres de *Walter Burleigh* (*ca.* 1275-1345), *Guillermo de Ockham* (1300-1349), *Juan Buridano* (*ca.* 1300-1358), *Ricardo de Campsall* (*ca.* 1306-1326 en Oxford) y *Alberto de Sajonia* († 1390). Campsall combatió a Ockham. Un manuscrito dice que su lógica es *valde utilis et realis contra Ockham*. Todos estos lógicos despiertan hoy el interés de la lógica moderna y demuestran que los juicios desfavorables de los «ilustrados» antiguos y modernos, entre ellos Prantl, sobre las sutilezas escolásticas se fundan en ligereza e ignorancia.

Bibliografía

M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, [2] 1991; PH. BÖHNER, *Medieval Logic. An outline of its development from 1250 to ca. 1400*, Westport (CT), Hyperion Press, 1979 (reimpr.); *Walter Burleigh, De puritate artis logicae tractatus longior. With a revised edition of the Tractatus brevior*, ed. por Ph. Böhner, Lovaina-Paderborn, Nauwelaerts-Schöningh, 1955; G. L. BURSILL-HALL, *Speculative grammars of the Middle Ages: the doctrine of Partes orationis of the Modistae*, La Haya, Mouton, 1971; T. DEERFURT, *Grammatica Speculativa*, trad. de L. Farré, Buenos Aires, Losada, 1947; M. GRABMANN, «Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik», en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 1, Múnich, Hueber, 1926, págs. 104-146 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1984); M. GRABMANN, «El desarrollo histórico de la filosofía y lógica del lenguaje medievales», en *Sapientia* 3, 1948, pág. 19; M. HEIDEGGER, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tubinga, Mohr, 1916 (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de F. Gaboriau, París, Gallimard, 1970). Sobre Ockham *cf. infra*, pág. 564; H. ROOS, «Sprachdenken im Mittelalter», en *Classica et Mediaevalia* 9, 1948, págs. 200-215; E. A. SYNAN, «The universal and supposition in a Logica attributed to Richard of Campsall», en J. R. O'D ONNELL (ed.), *Nine mediaeval thinkers. A collection of hitherto unedited texts*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1955, págs. 183-232.

Averroístas

La significación de la facultad de artes subió de punto cuando a mediados del siglo XIII entraron en escena los averroístas. Los antiguos maestros habían atendido ante todo a dar una propedéutica filosófica. Ahora en cambio se va a los mismos asuntos reales y problemas de la filosofía en toda su amplitud, y ello naturalmente en el ya obligado cauce de la filosofía de Aristóteles; no del Aristóteles mirado desde un ángulo teológico, sino del Aristóteles puro en su mismo ser, se subraya continuamente y de un modo expreso este aspecto. Pero hay que decir que no era en realidad el mismo Aristóteles puro el que aquí se tenía entre manos, sino el Aristóteles de Averroes; pues Averroes viene ahora a ser el comentador por excelencia, después que durante largo tiempo se había tenido por tal a Avicena. El seguimiento filosófico de Averroes adquiere en París el carácter de un movimiento vivo y pujante que se denomina averroísmo latino (aristotelismo radical o heterodoxo). Tres cosas principalmente destacan en esta nueva dirección doctrinal: la teoría de la eternidad del mundo, el principio de la doble verdad y el monopsiquismo.

Primer periodo. En su primer periodo Siger de Brabante marcha por un camino bastante original y caprichoso. Dios es el *primum ens*; su existencia se demuestra también por el argumento aristotélico del movimiento, por el principio de causalidad y por las consideraciones neoplatónicas sobre los grados de perfección; Dios es asimismo el Creador del mundo; pero es una creación eterna y Dios no lo crea todo, sino sólo lo que está más íntimamente cercano a Él. No es éste el caso de la materia, que queda así sustraída a su influjo y con ello a su providencia. Las esferas son eternas y son movidas eternamente por los espíritus o inteligencias separadas subsistentes (los motores inmóviles relativos de Aristóteles). También son eternos los seres vivos terrestres. No hay una primera producción de ellos. Y existirán asimismo eternamente. Reaparece igualmente el año cósmico reversivo de los antiguos. Y dado que todo es por naturaleza y siempre lo

que es, no tiene sentido alguno hablar de una distinción entre esencia y existencia. Se desecha la distinción real introducida por Alberto Magno y Tomás de Aquino. Siger de Brabante llamó mucho más aún la atención con su monopsiquismo. Enseña, con Averroes, que no hay más que un entendimiento único para todos los hombres. El hombre es un ser viviente sensitivo merced al alma vital vegetativa y sensitiva. Sólo ella es forma del cuerpo. Hay que poner los conceptos universales, que son característica del espíritu, en el único intelecto humano, que, al revés que el individuo y su ser sensible, es él sólo «separado, eterno e inmortal». En cuanto forma separada, el alma no puede ser individuada por ninguna materia ni multiplicada, y tiene por ello que ser necesariamente una única para todos. No hay por ello alma (intelectiva) individual, ni inmortalidad individual, sino sólo una inmortalidad del alma de la humanidad. Bien se ve cómo los dos o tres mínimos rasgos que apunta Aristóteles en el *De anima*, Γ, 5, han sido aquí con singular iniciativa precisados y ulteriormente elaborados. Si traemos a nuestra mente a Klages y sus afirmaciones sobre lo sensible y lo espiritual en el hombre, tendremos la impresión de que aquellas doctrinas medievales nos suenan a algo muy moderno. Tales doctrinas llevaron a muy decisivas consecuencias. El hombre no vive en la tierra para un fin ultraterreno, sino que ha de buscar el sumo bien acá abajo, a saber, en la dicha y perfección del conjunto terreno.

Las teorías de Siger resultaron en extremo chocantes para su tiempo, y tanto san Alberto como santo Tomás se aplicaron a refutarlas. Alberto (*ca*. 1273-1276): *De quindecim problematibus* (en Mandonnet, *Siger de Br.* II, 29-52), Tomás (1270): *De unitate intellectus contra averroistas*. Gil de Roma lo ataca en su *Errores philosophorum* [es decir, Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, Alkindi, Maimónides] (en Mandonnet, II, 1-25). San Buenaventura declara que estas doctrinas trastornan todo el orden del mundo y de la vida. Se comprende que el conflicto con la Iglesia tenía que producirse. La doctrina de Siger fue condenada solemnemente en 1277 por el obispo de París Esteban Tempier, por encargo de Juan XXI (Pedro Hispano); a la facultad de artes le fue presentada una lista de 219 proposiciones falsas. Las tesis capitales del averroísmo habían sido ya antes condenadas en 1270.

El retorno. En un periodo posterior Siger emprende un camino de vuelta. En su comentario al escrito aristotélico sobre el alma, Siger se muestra reservado frente a la concepción averroísta, y finalmente concede que en la suposición de una única alma espiritual intelectiva, el hombre singular no piensa ya propiamente él. Lógicamente habría que decir que se piensa en él, más que piensa él (*homo non intelligit, sed intelligitur*). ¿Habrá con ello dado la razón a santo Tomás cuando le argüía? El alma espiritual podrá ser ya forma del cuerpo, individual e inmortal. Tampoco tendrá ya que ser eterno el movimiento; pudo tener un comienzo. En plano filosófico no se podrá demostrar con seguridad ni lo uno ni lo otro. También aquí se suscribe el modo de ver de santo Tomás. Además Dios puede ya conocer lo múltiple y obrar sobre ello. Y frente al determinismo antes sostenido, se admite ahora el libre albedrío. La vuelta puede hasta parecer casi excesiva. Podría asaltarnos la sospecha de que en la «vuelta» de Siger no hay sino una aplicación práctica de su vieja teoría de la doble verdad; filosofía y teología son dos reinos independientes con sus propios derechos; por tener valor una cosa en uno de ellos no ha de valer ya también en el otro. Son dos mundos que viven cada uno para sí sin lazo que los una, pero en ambos puede uno asentar sus reales. ¿Acaso Siger pretendió dar a los teólogos la satisfacción de hacerles una visita, de acercarse hasta ellos y decirles lo que les agradaba oír, porque otra cosa no se podía hablar delante de ellos, quedando con todo libre para dar en su interior su parte al «filósofo»? De Wulf ve en Siger un carácter complejo, pero tiene para sí que la vuelta de Siger fue sincera y seria.

Boecio de Dacia. Otro *magister* muy renombrado es *Boecio de Dacia*. Sus doctrinas fueron condenadas juntamente con las de Siger en 1277. «No existe forma de vida superior a la filosófica», reza una de sus tesis, y otra: «Los filósofos son los únicos sabios de este mundo», y así las demás por el estilo. Era un eco demasiado claro del paganismo aristotélico.

Maestros más moderados, más cerca de Alberto y de Tomás, fueron *Jacobo de Douai*, *Raúl de Bretone*, *Pedro de Auvernia*, *Enrique de Bruselas*, y en Inglaterra *Simón de Faversham* († 1306).

La tradición averroísta dejó larga estela tras sí en París. En el siglo XIV estará representada por *Juan de Janduno y Marsilio de Padua*, autores ambos del explosivo escrito *Defensor pacis*, donde, a vuelta de la doctrina aristotélica del carácter natural del Estado, se defiende la independencia del poder civil frente a toda tutela eclesiástica y se proclama la soberanía del pueblo como única fuente del poder estatal y de sus leyes.

De París a Padua. La tradición averroísta se desplaza luego a Bolonia (*Tadeo de Parma*, *Angelo d'Arezzo*, después de 1300) y sobre todo a Padua, donde se sostiene firme hasta el siglo XVII, defendiendo en un principio tenaz y testarudamente a Aristóteles y su física contra todas las innovaciones; pero de hecho en el Renacimiento será plenamente aquello a lo que apuntó siempre por tendencia, es decir, una pura filosofía natural al estilo moderno.

Fuentes y bibliografía

[SIGER DEBRABANTE]: *Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. por B. Bazán, Lovaina, Publications Universitaires, 1974; *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. por B. Bazán, Lovaina, Publications Universitaires, 1972 (crít., *Philosophes médiévaux*, vol. 13); CL. BAEUMKER, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, Münster, Aschendorff, 1898; PH. DELHAYE, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*, Lovaina, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1941; F. VANSTEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. I: *Les oeuvres inédites*; vol. II: *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Institut supérieur de philosophie, 1931-1942; *id.*, *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-París, Publications Universitaires-Vander-Oyez, 1977. [SIGER DEBRABANTE, BOECIO DEDACIA y JACOBO DEPISTOIA], *Tres tratados «averroístas» (De aeternitate mundi)*, trad. y notas de C. Rodríguez Gesualdi y A. D. Tursi, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2001.

A. BLANCO CABALLERO, *Averroísmo de París: presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, tesis, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988; T. DODD, *The life and thought of Siger of Brabant, thirteenth-century Parisian philosopher: an examination of his views on the relationship of philosophy and theology*, Lewiston, E. Mellen Press, 1998; J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, texto y estudio, Lovaina-París, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 1954; R.-A. GAUTHIER, «Trois commentaires "averroistes" sur l'Éthique à Nicomaque», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 16, 1947-1948, págs. 187-336; M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, Múnich, Akademie der Wissenschaft, 1924; *id.*, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, ibid.*, 1931; *id.*, «Die opuscula De summo

bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien» (1932) en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, Múnich, Hueber, 1936, págs. 200-224; *id.*, «Die Lehre des hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus», *ibid.*, págs. 287-323; *id.*, *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham*, Múnich, Akademie der Wissenschaft, 1933; C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Quéstions sur la métaphysique*, texto inédito, Lovaina, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948; R. HISSETTE, "Note sur la réaction 'antimoderniste' d'Etienne Tempier", en *Bulletin de philosophie médievale* 22, 1980, págs. 88-97; J. KOCH, *Giles of Rome*, *Errores philosophorum*, ed. por J. KOCH, Milwaukee, Marquette University Press, 1944; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIIIe *siècle: étude critique et documents inédits*, Ginebra-París, Slatkine-Champion, 1976 (reimpr.); A. A. MAURER, "The state of historical research in Siger of Brabant", en *Speculum* 31, 1956, págs. 49-56; A. MONAHAN, *Quaestiones in Metaphysicam Petri de Alvernia. Nine mediaeval thinkers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1955; F. X. PUTALLAZ y R. IMBACH, *Profession philosophie, Siger de Brabant*, París, Éd. du Cerf, 1997.

ESCUELA FRANCISCANA POSTERIOR

LO VIEJO Y LO NUEVO

Al lado del aristotelismo de san Alberto y santo Tomás y sus respectivas escuelas pervive también la antigua tradición agustiniana como una dirección doctrinal propia y definida. Lo mismo que entonces son ahora sus representantes principales hombres de la orden franciscana.

De san Buenaventura a Escoto

Hasta Escoto, que representa un nuevo punto culminante, la antigua herencia es transmitida por *Mateo de Aquasparta* († 1302), cuya teoría epistemológica merece especial atención; *Guillermo de la Mare* († 1298), del que ya se ha mencionado el escrito polémico contra santo Tomás; *Ricardo de Mediavilla* († después de 1300); *Roger de Marston* († *ca.* 1303), en el que se revela un conato de conciliación entre el agustinismo y el aristotelismo, rasgo característico de Oxford; *Pedro Juan Olivi* († 1298), que incluye en el alma humana tres formas, la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, de las cuales sólo las dos primeras son propiamente formas esenciales del cuerpo, doctrina que fue expresamente reprobada en el Concilio de Viena (1312).

Obras y bibliografía

[MATEO DEAQUASPARTA], *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, vols. 1, 2, 11, 17 y 18, Quaracchi-Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae. [PEDROJUANOLIVI], *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, vols. 4-6 y 24.

J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Kard. Matteo d'Aquasparta*, Friburgo, Herder, 1942; E. BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milán, Vita e Pensiero, 1959; D. BURR, *The persecution of Peter Olivi*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1976; D. DECOURCELLES, *Raymond Lulle (1235-1316) et Pierre de Jean Olivi (1247-1298): la «Science divine» les conflits des savoirs et des institutions*, París, Vrin, 1999; B. ECHEVERRÍA, *El problema del alma humana en la Edad Media, Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Viena*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941; M. GRABMANN, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta*, Viena, Mayer, 1906; E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton: sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Lovaina-París, Spicilegium sacrum lovaniense-Champion, 1925; *Matteo d'Acquasparta, francescano, filosofo, politico: atti del XXIX convegno storico internazionale*, Todi, 11-14 ottobre 1992, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1993; A. PÉREZ-ESTÉVEZ, «Materia e individuo en Roger Marston», en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 18, 1991, págs. 5-28; L. SEIDEL, *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Joh. Olivi*, Wurzburgo, Richard Mayr, 1938; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, textos inéditos y estudio crít., Lovaina, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1951.

Duns Escoto

El fundador de la escuela franciscana posterior es *Juan Duns Escoto* (1265/1266-1308). Es sin género de duda uno de los primeros pensadores de la escolástica, aunque se ha exagerado al decir que fue creador de una nueva síntesis. En todo caso significa un verdadero avance. Sus conceptos son más sutiles, sus distinciones más precisas, sus pruebas más estrictas, su problemática más rica que en el periodo anterior a él. El que quiera filosofar con santo Tomás, hará bien en añadir en las diversas cuestiones tratadas las ideas de Escoto. Es una mente crítica y se ha hecho acreedor justamente a su título de *Doctor Subtilis*. Pero ahonda siempre en la crítica llevado del amor a una verdad más firmemente asentada, no por puro afán de crítica. Se mueve dentro de una orientación fundamentalmente agustiniana. Escoto conoce a fondo y explota también a Aristóteles, aunque sin dejarse ofuscar por su autoridad. Su intento es moverse equilibrada y mediadoramente a través de las antítesis ahondadas entre el aristotelismo y el agustinismo. Sabe enfrentarse, independiente y crítico, con las doctrinas recibidas. Esta crítica la ha ejercitado particularmente con santo Tomás.

Vida y obras

Escoto fue profesor en Oxford, en Cambridge y en París. En 1308 es llamado a Colonia, donde en el mismo año, cumplidos los 42 de su edad, muere. Su producción literaria resulta, por lo breve de su existencia, asombrosamente abundante. Sus escritos principales son: *Opus Oxoniense*, las lecciones sobre las Sentencias en Oxford; *Reportata parisiensia*, apuntes a las lecciones de París sobre las Sentencias. *Quaestiones quodlibetales*, por la mayor parte soluciones definitivas a cuestiones tratadas; *Quaestiones subtilissimae super libros Metaph. Aristotelis; Tractatus de primo principio* (que no hay que confundir con el *De rerum principio*, falsamente atribuido a Escoto).

Ediciones

Opera Omnia, ed. *Lucas Wadding*, 12 vols., Lyon, Durand, 1639 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1968-1968); *Joannis Duns Scoti*, *Doctor Subtilis*, *Ordinis Minorum*, *Opera Omnia*, ed. L. Vivès, 26 vols., París, 1891-1895 (reimpr. Westmead, Franborough and Hants, Gregg International Publishers, 1969); *B. Ioannis Duns Scotus*. *Opera omnia*, studio et cura Commissionis scotistae ad fidem codicum edita, praeside C. Balić, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2007 (vol. 1: *De Ordinatio* I. *Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio*, prologus; vol. 2: *Ordinatio* I, dist. 1-2; vol. 3: *Ordinatio* I, dist. 3; vol. 4: *Ordinatio* I, dist. 4-10; vol. 5: *Ordinatio* I, dist. 11-25; vol. 6: *Ordinatio* I, dist. 26-48; vol. 7: *Ordinatio* II, dist. 1-3; vol. 8: *Ordinatio* II, dist. 4-44; vol. 9: *Ordinatio* III, dist. 1-17; vol. 10: *Ordinatio* III, dist. 26-40; vol. 16: *Lectura*, pról. I, dist. 1-7; vol. 17: *Lectura* I, dist. 8-45; vol. 18: *Lectura* II, dist. 1-6; vol. 19: *Lectura* II, dist. 7-44; vol. 20: *Lectura* III, dist. 1-17; vol. 21: *Lectura* III, dist. 18-40); *The De primo principio of J. D. Scotus*, texto rev. y trad. de E. Roche, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1949; *Tratado acerca del primer principio*, introd., trad. y notas de E. Alluntis, Madrid, BAC, 1989; *B. Ioannis Duns Scoti opera philosophica*, ed. por G. J. Etzkorn, R. Green, T. B. Noone, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1997-2006 (vol. I: *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*; vol. II: *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata*; vol. III: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libri I-V; vol. IV: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libri VI-IX; vol. V: *Quaestiones super secundum et tertium De anima*); G. I. MANZANO, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Edición bilingüe: de «Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII, XIV y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3», trad. de J. Ortín García y G. I. Manzano, Murcia, Publicaciones

Instituto Teológico Franciscano-Editorial Espigas, 2000; V. LLAMASROIG, «Creación y conservación. La quodlibetal XII de Duns Escoto», en *Verdad y Vida* 63, 2005, págs. 93-125.

Lexicón

M. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones a beato I. D. Scoto declarantur*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1910 (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1974).

Bibliografía

T. Barth, «Individualität und Allgemeinheit bei J. D. Scotus Eine ontologische Untersuchung», en *Wissenschaft und Weisheit* 16, 1953, págs. 122-141, 191-213; 17, 1954, págs. 112-136; 18, 1955, 192-216; 19, 1956, págs. 117-136; 20, 1957, págs. 106-119, 198-220; *id.*, «Zur univocatio entis bei Johannes Duns Skotus», *ibid.*, 1958, págs. 95-108 (contiene *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n.º 26-44); *id.*, «El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de Aquino y J. Duns Escoto», en *Verdad y vida* 17, 1959, págs. 5-30; T. C. Bates, *Duns Scotus and the problem of universals*, Londres, Continuum, 2010; S. J. Day, *Intuitive cognition. A key to the significance of the later scholastics*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1947; L. A. DEBoni, «La metafísica escotista de Dios en el "De primo principio". Duns Escoto y el argumento anselmiano del "Proslogion"», en F. Bertelloni y G. Burlando(eds.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta-CSIC, 2002, págs. 195-216; *id.*, «Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being», en *New essays on metaphysics as «Scientia transcendens». Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy*, ed. por R. Hofmeister Pich, Textes et Études du Moyen Âge, 43, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2007, págs. 91-113; M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstracta. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, Mönchengladbach, Kühlen Verlag, 2005; *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, ed. por O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère y G. Sondag, Turnhout, Brepols, 2004; F. L. Florido, «Dios como causa cuasi-remota. La polémica de Duns Escoto con el tomismo, en "Tractatus de primo" I», en *Augustinus* 47, 2002, págs. 385-410; W. A. Frank y A. B. Wolter, *Duns Scotus, metaphysician*, West Lafayette (IN), Purdue University Press, 1995; É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952; J. J. E.

GRACIA, «Scotus' Conception of Metaphysics», en *Franciscan Studies* 56, 1998, págs. 153-168; L. HONNEFELDER, R. WOOD YM. DREYER(eds.), *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*, Leiden, Brill, 1996; L. HONNEFELDER, *Johannes Duns Scotus*, Múnich, Beck, 2005; *Ens inquantum ens: der Begriff des Seienden als solchen als Gengenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1979; E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, París, Société et Librairie S. François d'Assise, 1935; I. MANZANO, «Individuo y sociedad en Duns Escoto», en *Antonianum* 76, 2001, págs. 43-78; *id.*, «Ontología de la persona humana según Escoto», en *Antonianum* 78, 2003, págs. 321-356; A. MARTÍNEZRIU, *La ontología del ser unívoco en Juan Duns Escoto*, tesis, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1980; R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach D. Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*, Friburgo, Herder, 1942; P. MINGES, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, 2 vols., Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1908, [2] 1930; I. MIRALBELL, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto: una transformación del aristotelismo*, Pamplona, EUNSA, 1998; TH. MÖLLENBECK, «Infinity, contingency, individuality - correlative notions of creation», en *Canterbury Studies in Franciscan History* 2, 2009, págs. 113-129; S. MULHOLLAND, «The Social and Political Philosophy of Duns Scotus», en *Canterbury Studies in Franciscan History* 2, 2009, págs. 131-147; H. MüHLEN, *Sein und Person nach D. Scotus*, 1954; J. OWENS, «Common nature. A point of comparison between thomistic and scotistic metaphysics», en *Mediaeval Studies* 19, 1957, págs. 1-14; J. PÉREZ DE TUDELA VELASCO, *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Escoto: una aproximación matemática al problema de su interpretación*, tesis, Madrid, Departamento de Metafísica, Universidad Complutense, 1981; F. REGO, *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*, Buenos Aires, Gladius, 2005 [trata de Scoto en las págs. 195-217 y de Ockham en las págs. 219-272]; J. B. REICHMANN, «Scotus and "Haecceitas", Aquinas and "Esse": a comparative Study», en *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, 2006, págs. 63-75; M. SCHMAUS, *Zur Diskussion des Problems der Univozität im Umkreis*

des Duns Scotus, Múnich, Akademie der Wissenschaften, 1957; G. SONDAG, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, París, Vrin, 2005; G. STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des J. D. Scotus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951; P. C. VIER, *Evidence and its function according to J. D. Scotus*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1951; A. VOS, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006); A. B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of D. Scotus*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1946 (reimpr. Whitefish [MT], Kessinger, 2008).

Repertorios bibliográficos

O. SCHÄFER, *Johannes Duns Scotus: Bibliographische Einführungen in das studium der philosophie* (fasc. 22), Berna, Franke, 1953; *id.*, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. D. Scoti saec.* XIX-XX, Roma, Orbis Catholicus, 1955 (continuada por T. HOFFMANN, *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present* [2009], en URL faculty.cua.edu/hoffmann).

Señalamos a continuación las ideas centrales con que Escoto enriquece y hace avanzar la anterior problemática.

Ciencia y fe. La postura fundamental agustiniana de Escoto se manifiesta al punto cuando afronta la problemática anterior en torno a la ciencia y la fe. El saber filosófico sobre Dios sufre algunas limitaciones y las principales conclusiones se remiten ahora a la fe. El objeto de la metafísica no es ya Dios, como pensaba Averroes, sino el ser como tal, según Avicena. El conocimiento natural es seguro sólo cuando puede referirse a intuiciones sensibles. El mundo de las cosas suprasensibles, en cambio, nos cae lejos y sólo es aprehensible por ilaciones, y éstas son de por sí imprecisas y muy generales. Por ello queda en oscuridad para la razón natural, por ejemplo, el mismo concepto esencial de Dios. Podemos, es cierto, definir a Dios como el ser supremo, el primero y el infinito; pero ello será siempre un concepto confuso. En realidad Dios es más; es omnipotente, omnisciente. Pero todo esto sólo puede ser descubierto por la fe y la teología. Por tanto sería posible una «metafísica cristiana». En ella las verdades sobre Dios y la inmortalidad, una vez que nos han sido reveladas por la fe, podrían ser filosóficamente analizadas y pensadas. Así lo hizo ya san Anselmo. Y eso mismo pretende hacer ahora Escoto en su *Tractatus de primo principio*.

Hasta qué punto Escoto limita el alcance de la razón natural en el campo de la metafísica se verá especialmente por su postura frente a la ley natural moral. Mientras santo Tomás tenía todo su contenido por asequible y demostrable racionalmente, Escoto declara ahora que esto sólo puede

decirse del contenido de los tres primeros preceptos del Decálogo, pero no de los restantes. Sería, en efecto, posible pensar en un orden mundano en el que, por ejemplo, hubiera homicidio, poligamia y no hubiera propiedad privada. Santo Tomás tuvo por inmutables todos los preceptos del Decálogo, fundado en la necesidad de la razón; para Escoto esto sólo vale de los tres primeros mandamientos, en los que una supuesta mutación implicaría contradicción, lo que no ocurre en los otros siete. Consiguientemente estas últimas leyes morales se tornan una función de la voluntad divina, y no son ya, como estimaba santo Tomás, contenidos de razón. Escoto no tiene tanta fe en la razón, es más crítico y contrae por ello más los límites de la pura razón. No es desatinado pensar que con ello pretendió también poner un dique a la ilimitada pretensión de totalidad filosófica de los averroístas.

Primado de la voluntad. Ahora entendemos cómo Escoto llega a establecer un primado de la voluntad. No significa que propugne un irracionalismo, ni tampoco que afirme que según él la pura voluntad por sí misma y a solas puede ya ser práctica, pasar a la acción. Escoto también ve en la voluntad una potencia ciega, como había siempre proclamado santo Tomás, y sabe que sólo puede haber una volición cuando el entendimiento ha presentado un fin. Pero en el hombre, Escoto asigna al querer un valor superior al conocer, por la razón de que el amor nos junta con Dios más íntimamente que la fe especulativa, lo que se admitirá en seguida viendo que el odio a Dios es peor cosa que la ignorancia sobre Dios. Además, la voluntad en cualquier circunstancia y situación puede afirmar su libertad. Nada puede, según Escoto, determinarla desde fuera, ni siquiera el bien supremo. Ella sola es causa de sus actos. Esta valoración de la voluntad, característica en Escoto, se proyecta en algún modo en su manera de ver a Dios. La voluntad divina, en efecto, es la que positivamente crea la pluralidad de ideas particulares, según las cuales Dios ha configurado al mundo. Si es cierto que Dios conoce las cosas en su propia esencia, también lo es que los ejemplares de las cosas han sido producidos en él desde toda la eternidad. Pero no han sido producidos de un modo caprichoso, como tampoco las leyes de la moral positiva, porque la voluntad de Dios no hace sino lo que

ya ha preconcebido la sabiduría divina, y porque es la esencia divina, y precisamente según la ley del principio de contradicción, la que decide si una determinada idea es o no posible. Escoto acopla también a su sistema los principios del platonismo cristiano. Se perciben en su pensamiento los ecos del ἀποβλέπειν πρός τι (mirar hacia algo, a las ideas, con las que ha dejado Platón estereotipada la producción del cosmos por manos del demiurgo divino); lo mismo exactamente que en san Agustín, que en santo Tomás, que en san Buenaventura.

Individuación. Hay que situar la posición de Escoto frente al problema de la individuación muy cerca de esta valoración de la voluntad y de su positiva decisión en cada caso. También lo individual es una entidad positiva y tiene, como tal, su *haecceitas* correspondiente. El conocimiento del singular es el más perfecto. Con ello se inaugura una actitud filosófica que se enfrenta con la supervaloración del universal tradicionalmente recibida desde Platón, Aristóteles y santo Tomás, actitud que hará escuela y se reforzará a medida que apunten los albores de la Edad Moderna. Si bien el término *haecceitas* recorta sólo el problema sin resolverlo, aflora sin embargo en él, por primera vez y de un modo típico, lo que será un punto sustancial de la moderna filosofía, el individualismo.

El conocer. No será más que una consecuencia de su posición fundamental el que Escoto, en la teoría del conocimiento, considere inteligibles en su totalidad las cosas concretas individuales. No hay residuo alguno irracional ni es preciso llegar a ellas sólo mediante un giro reflexivo sobre el universal. Nosotros aprehendemos inmediatamente la cosa existente en una intuición sensible-espiritual. Pero el conocimiento no acaba ahí; Escoto también se mueve hacia los conceptos universales. Éstos son abstraídos, y es también un *intellectus agens* el que lleva a cabo esta operación. Pero el primer paso en esta abstracción es la naturaleza común (*natura communis*), que es un medio entre lo individual y lo universal. De ahí saldrá después la *species intelligibilis*, el concepto universal, con el que tiene que operar todo conocimiento auténticamente científico. La actividad del *intellectus agens* en el proceso cognoscitivo es particularmente puesta de relieve. Frente a

ella la intuición sensible es tan sólo una causa parcial; sólo este *intellectus* es *ex se causa integra factiva obiecti in intellectu possibili*. El mérito peculiar de Escoto está en haber hecho notar cierta relación constante entre nuestros instrumentos cognoscitivos y el objeto del conocimiento. Por ello Escoto puede subrayar, con más fuerza aún que santo Tomás, la peculiaridad del conocimiento humano, teniendo siempre bien en cuenta que aquél sostuvo ya el principio básico de que todo cuanto se conoce se conoce *ad modum cognoscentis*. Pero en Escoto el lado del sujeto queda más acentuado. Así, para Escoto la verdad no es ya, como en la teoría ingenua de la verdad-copia, simplemente una adecuación; «verdadero es lo que es adecuado a su proporción». Se revela aquí su estilo crítico y cauteloso. Escoto sabe también que la experiencia sensible sólo proporciona juicios de hecho. Pero cuando afirma que los principios sólo son ciertos y evidentes a la luz del entendimiento y en virtud de su capacidad aprehensiva de nexos esenciales, aun en los casos de erróneas comunicaciones de la experiencia sensible, porque el sentido en relación con el entendimiento no es propiamente causa (*intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione*); cuando con la ayuda de los principios del entendimiento decide en última instancia de la verdad y no verdad de nuestros juicios; reaparece en ello otra vez (como ya antes en la *natura communis*, que no es sino un universal velado) la vieja idea del εἶδος, y en definitiva la relación íntima entre sentido e *intellectus* queda en Escoto tan imprecisa como en la escolástica anterior. Hasta la filosofía inglesa del periodo moderno no se estudiará seriamente, aunque exagerándolo, el papel de la sensación. Pero es bueno notar cómo ya en Escoto, y luego aún más en Ockham, se dan pasos hacia esta evolución, tímidos y lentos si se quiere, pero con un efectivo acercamiento; y de tales reflexiones sacaremos la conclusión de una íntima continuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna, que no aparece, esta última, como pudo alguna vez imaginarse, al modo de Atenea, salida de golpe y de una pieza de la cabeza de Zeus.

Concepto unívoco del ser. Escoto ha dado mucho que hablar con su teoría de la univocidad del concepto de ser en nuestros enunciados sobre Dios. No

entiende ciertamente por ello que se aplique cualquier categoría de un modo unívoco a Dios y al mundo. En esto sigue la antigua doctrina de la predicación análoga. Sólo en el caso de aquel ser comunísimo que flota en todo, que tenemos en la mente y expresamos, aun tratándose de las cosas más dispares, ha de admitirse por fuerza un igual nombre y concepto, si es que ha de tener sentido hablar en general de ser. Aun dentro de toda su analogía, siempre debe esconderse un algo común e igual. Es una idea que los anteriores nunca expresaron con tanto relieve. Este ser generalísimo es el *maxime scibile*, y como tal se constituye ahora en objeto de la metafísica. Es un «trascendental» que se determina más, aunque sólo modalmente, por medio de determinaciones diferenciales como infinito-finito, necesario-posible y otras parecidas. A través de estas modalidades vuelve de nuevo la cesura o incisión metafísica en el ser que ya antes de Escoto se había introducido por medio de conceptos como ser superesencial, ser por participación, ser necesario y ser contingente. Con ello queda a salvo la exigencia de una problemática de la analogía y el concepto mismo de analogía; ya que una comparación es sólo posible sobre la base de algo común y ya conocido, sea ello una idea o sea un ser modalmente diferenciable de la más generalísima especie, que viene a ser lo mismo.

Pruebas de la existencia de Dios. Escoto ha volcado toda la agudeza de su ingenio en la problemática en torno a las pruebas de la existencia de Dios. Desde un principio desecha el argumento aristotélico del movimiento, puesto que el principio *quidquid movetur*… tiene muchas excepciones; pero da por buenas las pruebas de la causa eficiente, de la causa final y de los grados o preeminencia. A su juicio, en toda demostración de la existencia de Dios deben conjugarse estos elementos sistemáticos: una declaración filosófica del concepto de causa en general, del principio de causalidad en particular y la eliminación de un *regressus in infinitum*; así la entabla el mismo Escoto (para más detalles, *cf.* la excelente exposición de Gilson-Böhner). En este contexto Escoto resume la prueba anselmiana, la completa con la demostración de la posibilidad del concepto de un ser infinito y se adelanta con ello al pensamiento de Leibniz.

Escuela escotista

Escoto ha ejercido un influjo eficaz a lo largo de siglos. Señalemos como figuras más destacadas de su escuela a *Antonio de Andrés* (Antonius Andreae, † 1320), autor de la *Expositio in Metaphysicam*, largo tiempo atribuida al mismo Escoto; *Francisco de Mayronis* († 1325); *Walter Burlaeus* († después de 1343); *Tomás Bradwardinus* († 1349), representante típico de la tradición matemática de Oxford; *Pedro Tartaretus*, rector en 1490 de la Universidad de París; *Francisco Lychetus* († 1520); *Mauricio de Portu* († 1520), etcétera.

EL MAESTRO ECKHART

MÍSTICA Y ESCOLÁSTICA

También en la alta escolástica se da junto a la espiritualidad del entendimiento la espiritualidad del corazón, la mística; y ello no, como se ha pensado a veces, como un camino totalmente distinto, sino como algo afín y acorde. Si en las *Sumas* se empleó a grandes dosis el método racional, eso obedeció a motivos didácticos, pero no quiere decir que en realidad no fuera posible una unidad viviente del pensar conceptual y del sentimiento religioso. Justamente en Eckhart, el místico por excelencia, se podrá ver claramente cómo «escolástica y mística coinciden en la sustancia» (E. Seeberg). Para entender la escolástica es preciso entender a Eckhart y para entender a Eckhart hay que entender la escolástica.

Vida

El *Maestro Eckhart* (1260-1327), del linaje de los von Hochheim, perteneció a la orden dominicana, estudió en París, fue *magister* de teología, y luego, ocupando puestos de gobierno dentro de su orden, desarrolló una gran actividad y visitó numerosos conventos. Con ocasión de dichas visitas pronunció los sermones que le hicieron célebre y que contribuyeron a desarrollar un nuevo movimiento místico. Durante un breve periodo enseña en París y al final de su vida también en Colonia. En los últimos años de Eckhart se multiplicaron las sospechas sobre la ortodoxia de su doctrina. Partieron estas sospechas, parte de los franciscanos, parte de su misma orden. El arzobispo de Colonia instruyó un proceso eclesiástico contra él. Eckhart se defendió (su escrito de defensa ha sido nuevamente descubierto y es decisivo para fijar la actitud del Maestro) y apeló al papa. No obstante, a los dos años de su muerte tuvo efecto la condenación de 28 proposiciones de su doctrina. La Iglesia reconoció expresamente en su veredicto la *bona fides* del Maestro. No puede hablarse de una actitud rebelde de Eckhart frente a la Iglesia. En su escrito apologético se dice: «[…] todo cuanto en mis escritos y en mis palabras es falso contra mi mejor saber en todo tiempo estoy dispuesto a retractarlo ante un mejor sentir […]. Porque equivocarme, sí puedo, pero ser hereje, no, eso no lo puedo ser, pues lo primero depende del entendimiento y lo segundo de la voluntad».

Obras

La mayor parte de las obras de Eckhart están escritas en latín. Durante mucho tiempo no se conocieron más que sus escritos alemanes, lo que originó atrevidas y falsas interpretaciones. Se quiso ver en el Maestro una voz disonante con su tiempo. Desde que H. Denifle descubrió los escritos latinos en la Amploniana de Erfurt (1880) y en el Hospital de S. Nicolás, en Cusa (Biblioteca del Cusano, 1885), cambió el cuadro y se vio que Eckhart era en el fondo un escolástico, bien que más vivaz y original que muchos otros. «Eckhart no se aparta en ningún punto de Agustín y de Tomás, ni se permite la más ligera crítica respecto de ellos» (Karrer). Pero el que sepa de veras leer las obras alemanas de Eckhart, es decir, las lea desde su fondo histórico-doctrinal, y penetre la transparencia de los términos latinos, reconocerá que no hay diferencia alguna esencial entre el Eckhart alemán y el Eckhart latino.

Para nosotros las obras del Maestro Eckhart más importantes son: *Reden der Unterweisung* (Discursos de instrucción, 1298); las *Quaestiones parisienses* (primera estancia parisiense 1300-1303 y segunda 1312-1314); el *Libro de las consolaciones divinas* (*ca.* 1308), también el *Liber benedictus*, al que pertenecen el *Sermón del hombre noble*; el *Opus tripartitum* (antes y después de 1314), obra principal del Maestro, incompleta y llegada a nosotros fragmentariamente. Se divide en tres partes: *Opus propositionum, Opus quaestionum y Opus expositionum*. La última (se conserva de ella bastante) comprendía exégesis escriturísticas (*opus expositionum* en sentido estricto) al Génesis (dos de ellas), al Éxodo, al Eclesiástico, 24, al *Liber Sapientiae*, al Evangelio de san Juan, así como sermones latinos (*opus sermonum*). Se conserva también el *Prólogo* al *Opus tripartitum*. Da un esbozo de toda la obra y ofrece una muestra programática de las tres partes: una *propositio: Esse est Deus*, una *quaestio: Utrum Deus sit* y una *Expositio: In principio creavit Deus caelum et terram*. Muy valioso para la inteligencia de Eckhart es asimismo el escrito

apologético. Los sermones alemanes conservados son sólo adiciones *post scriptum*.

Obras y bibliografía

Edición crítica de obras completas: *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, ed. y trad. de J. Quint, Múnich, Hanser, 1955, [3] 1969; *Meister Eckhart: Die lateinischen und deutschen Werke*, ed. por encargo de la «Deutsche Forschungsgemeinschaft», Stuttgart, Kohlhammer, 1936s; *Die deutschen Werke*, vols. 1-3, 5, ed. y trad. de J. Quint, Stuttgart, Kohlhammer, 1964-1971 (reimpr. de la ed. de 1936s); *Die lateinischen Werke*, 5 vols., ed. y trad. de J. Koch y otros, Stuttgart, Kohlhammer, 1988 (reimpr. de la ed. de 1964); H. DENIFLE, «Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre», en *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Friburgo, Herder, vol. 2, 1956 = 1886, págs. 417-640; *Reden der Unterweisung*, ed. por F. Schulze-Maizier; Leipzig, Insel.-Berl., 1940; *Tratados y sermones alemanes*, trad., introd. y notas de I. M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1975, 1983; *Maestro Eckhart: obras escogidas*, Barcelona, Edicomunicación, 1988, 1998 (Del hombre noble; Libro del consuelo divino; Del nacimiento eterno; Sermones).

J. ANCELET-HUSTACHE, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, Aguilar, 1963; R. B. BLAKNEY, *Meister Eckhart*, Nueva York, Harper & Brothers, 1957; J. M. CLARK, *Meister Eckhart. An introduction to the study of his works with an anthology of his Sermons*, Londres, Thomas Nelson, 1957; A. DEMPF, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Friburgo, Herder, 1960; R. J. DOBIE, «Meister Eckhart's metaphysics of detachment», en *Modern Schoolman* 80, 2002, págs. 35-54; H. EBELING, *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1941 (reimpr. Aalen, Scientia, 1966); M. ENDERS, «Die "Reden der Unterweisung": Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen», en *Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Studien zur deutschen Mystik*, Hamburgo, Kovac, 2008, págs. 49-75 (ed. antes en K. JACOBI [ed.], *Meister*

Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen, Berlín, Akademie, 1997, págs. 69-92); C. FAGGIN, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*, trad. de E. Sella, Buenos Aires, Sudamericana, 1953; K. FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Múnich, Beck, 2006; A. FLÓREZ FLÓREZ, *La ética de Meister Eckhart*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1983; B. MCGINN, *The mystical theology of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*, Nueva York, Herder-Crossroad, 2001; M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, Múnich, Akademie der Wissenschaften, 1927; A. M. HAAS, *Maestro Eckhart*, Barcelona, Herder, 2002; K. HEUSSIyK. WEISS, *Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters*, Berlín, Töpelmann, 1953; H. HOF, *Scintilla animae: eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie…*, Lund, CWK Gleerup, 1952; O. KARRER, *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, Múnich, Müller, 1953 (reimpr.); P. KELLEY, «Meister Eckhart's doctrine of divine subjectivity», en *The Downside Review* 76, 1958, págs. 65-103; J. KOPPER, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Saarbrucken, West-Ost Verlag, 1955; N. LARGIER, «Recent work on Meister Eckhart. Positions, problems, new perspectives, 1990-1997», en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* 65, 1998, págs. 147-167; V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, Vrin, 1973; R. MANSTETTEN, *Esse est Deus*, Friburgo, Alber, 1993; B. MOJSISCH, *Meister Eckhardt: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburgo, Meiner, 1983; B. J. MüLLER-THYM, *The establishment of the university of being in the doctrine of Meister Eckhart*, Nueva York, Sheed & Ward, 1939; F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol. II: *Meister Eckhart*, 1857 (reimpr. Aalen, Scientia, 1962); K. RUH, *Meister Eckhart*, Beck, Múnich [2]1989; E. SEEBERG, «Fragen zu Meister Eckhart», en *Forschungen und Fortschritte* 16, 1940, págs. 286-288; W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, Paderborn,

Schöningh, 1988; S. UEDA, «La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y el zen», en *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder, 2005; A. VEGA, «Introducción», en *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela, [2] 2001; G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952

Fuentes doctrinales

Neoplatonismo. *Escolástica*. *Mística*. Es ante todo necesario señalar las influencias que se revelan en el pensamiento de Eckhart y le prestan sus peculiares matices. En primer lugar, el *neoplatonismo* y su mundo de ideas, tal como ha llegado a Eckhart a través de los Padres, sobre todo de san Agustín, del Pseudo-Dionisio, de Máximo Confesor, y luego a través del Eriúgena, la escuela de Chartres, los filósofos árabes, el *Liber de causis*, el *De intelligentiis*, y más que nada a través de san Alberto y su escuela. De igual importancia, al menos para fijar el pensamiento de Eckhart, es la *teología escolástica*, particularmente santo Tomás de Aquino. Basta pasar la vista por las indicaciones de lugares aducidos, según figuran en el texto de Karrer, para descubrir al punto este influjo; tan grande es el número de citas de santo Tomás. El *Comentario de las Sentencias* del Maestro, recientemente encontrado por J. Koch, se mueve en esta misma línea. Mucho de lo que intérpretes mal enterados tomaban en Eckhart por panteísmo o por sentimiento de nórdica conciencia de sí mismo es patrimonio común de la doctrina escolástica sobre la Trinidad y la gracia y de las especulaciones tradicionales en torno al logos que se remontan a través de los Padres hasta Filón. Y finalmente Eckhart bebe de la *mística* de los victorinos, de Ruperto de Deutz, de Bernardo de Claraval y de aquella corriente mística que fue movimiento espiritual de máximo vigor en los monasterios de los siglos XII y XIII, y al que dan el tono figuras como Hildegarda de Bingen, Gertrudis la Grande, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y otros. Como lo muestra el dictamen franciscano de reforma dirigido al Concilio de Lyon de 1274, estuvo siempre viva en estos círculos místicos la especulación escolástica. No fue sin duda el objetivo de menos peso de la actividad de Eckhart en los conventos de religiosas el servir a estos conatos de síntesis de especulación escolástica y vida mística. Sabemos ahora, merced a las obras de místicos alemanes nuevamente descubiertas por Grabmann, que Juan de Sterngassen, Gerardo de Sterngassen y Nicolás de Estrasburgo siguen también en sus caminos

místicos las pisadas de santo Tomás. El desarrollo de la escolástica no es, como se ha pensado, «un rulo apisonador que aplastó el sentido religioso hasta laminarlo y extinguirlo».

Otras fuentes comunes. Además Eckhart contaba, naturalmente, con todo el fondo general de la Edad Media, Aristóteles ante todo, que él conocía bien, los filósofos árabes y judíos, como Averroes, Avicena, Algazel, Maimónides; después, los Padres, el primero de todos Agustín, y de él con preferencia las *Confesiones*, *De vera religio*, *De Trinitate*, y finalmente los escritores cristianos medievales. Para la composición de su *Comentario al Evangelio de san Juan*, por ejemplo, tenía a mano una Biblia glosada y los comentarios de san Agustín y de santo Tomás, y de éste, además, la *Catena aurea*. Es preciso tener todo esto en cuenta para captar el pensamiento de Eckhart en sus verdaderas fuentes y no atribuirle un sentido cualquiera. La nueva edición completa de sus obras, con aparato crítico, brinda posibilidades excepcionales para una genuina interpretación de Eckhart. Para más detalles, *cf*. J. Koch, en la Introducción a su *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, en Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, vol. III, págs. XXVIs.

El ontólogo

Dirección. Más aún que al predicador, al místico, al escolástico, al dialéctico, hay que ver en Eckhart al ontólogo. Toda su obra está penetrada de un interés por el ser; es un interés encendido; pero no un interés por el ser en general, sino por el ser «verdadero». El viejo tema de Platón y de los neoplatónicos alcanza una nueva cima en Eckhart. Lo bueno es bueno por la bondad, lo justo, por la justicia, todas las cosas blancas son blancas por la blancura (albedo), se repite a cada paso. Es una analogía que no ve en lo espacio-temporalmente dado lo último, sino sólo una manifestación de algo anteriormente dado, de algo *natura prius*, no espacial o temporal, sino «eterno», en expresión suya favorita. Esto es lo que explica, o mejor, hace «entender» aquello, pues el espíritu humano lleva ya algo dentro de sí al encuentro con el mundo, algo con lo cual ordena, interpreta, juzga lo encontrado, al menos cuando tiene la fuerza de perforar los primeros planos y calar en lo esencial, abstraer, prescindir del aquí y el ahora, de esto y aquello, y llegar con su mirada hasta lo invariable y eterno. Es una filosofía que no conquista el ser, como suele decirse, de abajo arriba, sino que lo posee ya de siempre en su fundamento, y desde él mira y lee de arriba abajo al ser particular.

Prenotandos al Opus tripartitum. Es característico en este aspecto el prólogo general al *Opus tripartitum* (*Lat. Werke*, I, págs. 35-48).

Verdadero ser. En estos prenotandos Eckhart se reafirma sólidamente para toda su obra en el ser verdadero, como principio y corazón de todas las cosas. En el primer prenotando dice: «En los términos generales, como ser, unidad, verdad, sabiduría, bondad y otros similares, no hemos de imaginar o juzgar según la naturaleza de los accidentes. Éstos reciben el ser en el sujeto y por las mutaciones de éste, y son por naturaleza posteriores a él […]. De otra suerte ocurre en las premisas generales. Porque el ser mismo y las cosas que son convertibles con él e idénticas, no vienen a las cosas como

algo posterior, sino que son anteriores a todo en las cosas […]. Porque el ser en cuanto tal se comporta respecto de todas las cosas como el acto y la perfección de todas ellas, es la actualidad de todas las cosas, aun de las formas; por lo cual dice Avicena en su Metafísica: […] lo que desea toda cosa es el ser (*esse*) y la perfección del ser, en cuanto es ser; y añade: aquello, pues, que se desea de verdad (*vere*) es el ser (*esse*). Por esto cualquier cosa, aunque sea móvil y mudable, entra en la consideración del metafísico, incluso la misma materia, raíz de las cosas corruptibles. Y también por ello el ser de todas las cosas, en cuanto ser (*esse*), se mide por la eternidad, no por el tiempo. Porque el intelecto, cuyo objeto es el ser (*ens*), y al cual, según Avicena, el *ens* se presenta como el primero de todos los objetos, prescinde del *hic et nunc* y por consiguiente del tiempo. Agustín en el libro 7 *De Trin.* cap. 1, aludiendo a lo que antecede dice: "la sabiduría es sabia, y es sabia por sí misma: y cualquier alma que es sabia por participación de la sabiduría, si se torna insipiente, la sabiduría permanece, no obstante, en sí misma"» (*Prologus, Lat. Werke,* I, pág. 37).

Aprioridad del ser. El segundo prenotando expresa este apriorismo del ser de un modo enteramente general: «En segundo lugar hay que advertir que lo que es universalmente anterior y superior no recibe en absoluto nada de lo posterior, ni es afectado por nada que esté en ello, sino al revés, lo anterior y superior afecta a lo inferior y posterior y desciende a ello con sus propiedades y se lo asimila, como la causa a lo causado y el agente al paciente» (*ibid.*). El hombre conservaría su ser eidético, uno e indiviso, aun cuando su figura corporal la imagináramos extendida de modo que su cabeza estuviera en el polo norte del cielo y sus pies en el polo sur (*ibid.*). Toda la construcción del *Opus tripartitum* seguirá este esquema general. La misma presentación didáctica irá mostrando que hay algo primero, apriórico, en lo que todo lo posterior se funda.

Axiomática del ser. Y así el tercer prenotando nos dice: «En tercer y último lugar hay que admitir que el segundo y tercer *opus* de tal modo dependen del primero, es decir, de las proposiciones, que sin él son de poca utilidad, pues las declaraciones de las cuestiones y las exposiciones de las

autoridades en su mayor parte se fundan en alguna de las proposiciones» (*ibid.*, pág. 38, ed. crítica). No es esto en absoluto pura cuestión de método didáctico, es metafísica del conocimiento, que está en la base de todos los sistemas de proposiciones axiomáticas desde que Platón, en su dialéctica, trazó un despliegue de la idea del bien de arriba abajo, de género en género, sistemas como tenemos en las proposiciones de las *Sententiae ad intelligibilia ducentes* de Porfirio, en la *Elementatio theologica* de Proclo, en el *Liber de causis*, en las *Maximae theologicae* de Alano de Insulis, en el *Liber de intellingetiis* y en el libro de Eckhart *Sobre el cap. 24 del Eclesiástico*. No se trata aquí nunca de últimos elementos, en los que se descompondría una filosofía, como piedras sueltas de un edificio, para recomponerlos de nuevo, sino de una fundamentación; no de στοιχεία sino de una στοιχείωσις, no de *elementa*, sino de *elementatio*, es decir, de un proceso activo, fundante, creador y dinámico, en el que se parte del ser para que algo venga a la existencia, de una fundamentación al estilo de la *hipótesis* platónica. Eckhart construye su obra principal con arreglo al principio básico de su filosofía.

Peculiaridad de Eckhart. Lo antiguo y lo nuevo. Pero ocurre que también Tomás dice que todo lo blanco es blanco por la blancura. La expresión es del dominio común, y aun el ejemplo del hombre, cuyo cuerpo es tan grandioso que mide el firmamento, tampoco es nueva. La encontramos en Tomás, y en conexión con un pasaje aristotélico (*In Arist. De caelo et mundo*, B, 2; 285b 1-3), cosa que no es de admirar en el contexto del fondo común de la metafísica medieval. Sin embargo hay aquí, en Eckhart, algo especial y único. Eckhart ha asimilado el espíritu de la filosofía neoplatónica como nadie. Encontramos por doquier los conceptos y fórmulas de esta filosofía. Constituyen incluso piezas sistemáticas coherentes en las doctrinas de otros autores, pero la mayor parte de las veces más inconsciente que conscientemente, lo cual puede decirse también de santo Tomás. No son tomadas en su íntima peculiaridad y con toda seriedad. No levantan asombro ninguno. Eckhart, en cambio, penetra lo específico, cala hasta el fondo, no sale nunca de su asombro, hay emoción y sacudimiento profundo. Así vuelve, una y otra vez, en sermones y escritos,

al ser verdadero, espiritual, eterno, y gira pasionalmente en torno al núcleo de su mensaje. Eckhart tenía algo nuevo que decir a su tiempo. Conoce la diferencia de lo temporal y lo eterno. Las cosas de esta temporalidad son para él como «nada». No, naturalmente, que no existan, sino que no viven sino «de la gracia» del verdadero ser; por sí mismas son nada. Nada de lo inferior creado es constitutivo de aquel ser supremo, y por ello no deben su ser a una abstracción. También Tomás piensa así en el fondo. Pero si de su tesis de la quididad del ser sensible, como lo primero conocido por el entendimiento, pudo desarrollarse en algunos círculos escolásticos un «realismo» que es más empirismo inglés que tomismo, de Eckhart no pudo derivar nunca tal filosofía.

Trascendencia e inmanencia. Lo característico de su ontología está en que Eckhart vuelve a mirar exacta y vitalmente la relación entre ser verdadero y ser temporal en el auténtico sentido platónico. Muchos metafísicos han tratado del ser metafísico sólo en el papel o, a lo más, lo han conservado cuidadosamente como cuida un director de museo sus obras de arte. Para Eckhart ese ser es realidad, vida y existencia. Y muchos metafísicos han fijado la relación entre ser metafísico y ser real de un modo tan torpe e inadecuado que su «mundo metafísico» aparecía como una réplica del «mundo real» del espacio y del tiempo, como un mundo enteramente aparte. Acaso no fue ésa la intención, pero así se formuló. Sin querer, con ello los escolásticos dieron pie a las desfiguraciones de la metafísica, que se repiten en la filosofía moderna, como si aquélla fuera una especie de «trasmundo», algo «totalmente otro», que nada tiene que ver con este mundo temporal. Culpable de ello es el χωρισμός entendido de un modo absoluto y total. La relación de las ideas y de los universales con los fenómenos, relación al mismo tiempo de unidad y de distinción, perdió finura y contorno y se oscureció lo más importante, la idea clara de los diversos modos del ser, de los que uno acentúa la unidad y el otro la distinción. Eckhart vio exactamente que desde un punto de vista, desde la idea, se da esa unidad, desde otro, concerniente a la dependencia y fundamentación, se da la distinción. Bien claro se expresa en el *Liber benedictus*: «Lo primero hay que saber que el sabio y la sabiduría, lo

verdadero y la verdad, el justo y la justicia, el bueno y la bondad, dicen relación entre sí, y esta relación es la siguiente: la bondad no es creada ni hecha, ni nacida; sin embargo es generador y engendra al ser bueno; y el ser bueno, en cuanto es bueno, es no hecho y no creado y, no obstante, es niño engendrado e hijo de la bondad. La bondad se engendra a sí y a todo lo que es ella en el ser bueno; saber, vivir y obrar lo infunde ella juntamente en el ser bueno, y el ser bueno recibe todo su ser, saber y vivir y obrar del corazón y de lo interior de la bondad, y de ella sola. El ser bueno y la bondad no son más que "una bondad", completamente una cosa en todo, menos en el engendrar (por una parte) y en el ser engendrado (por otra); el engendrar de la bondad y el ser engendrado en el ser bueno son completamente "un" ser y "una" vida. Todo lo que pertenece al ser bueno lo recibe éste de la bondad en la bondad. Ahí está él, vive y habita. Ahí se conoce a sí mismo y a todo lo que conoce, y ama a todo lo que ama, y obra con la bondad y en la bondad» (*Buch d gött. Tröstung*, 1, en J. Quint, *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, pág. 102).

Ser divino y ser creado. La implicación mutua de temporal y eterno, humano y divino, unidos por un lado y distintos por otro, brilla sobre todo en la ética de Eckhart, maestro de vida. Pero no luce menos en su visión del ser en general. Eckhart sabe bien que Dios, como causa del mundo, es «otro ser», distinto de lo causado, trascendente. Pero sabe también de la palabra del apóstol: «En Él vivimos, nos movemos y somos»; y esto no en un sentido metafórico, sino real. Acaso lo guía en esto la idea agustiniana de que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. En todo caso penetra el problema en todos sus aspectos y matices. No confunde, como cree Denifle, el ser divino con el ser creado.

Ser y hombre. Eckhart es un ontólogo con el espíritu de Plotino. Es el más grande de todos los neoplatónicos. Y con el mismo ardor que Plotino, obsesionado también con esa idea, predica la doctrina del ser auténtico y «verdadero», donde tiene el hombre su patria; una ontología que en su última entraña es autorrealización del hombre, como también es una ontología personal, puesto que ser y espíritu humano se condicionan

mutuamente. Pero Eckhart es también en su ontología uno de los mayores platónicos que han existido. Todo su pensamiento y lenguaje es un esfuerzo por arrancar al hombre de la caverna. Y le sucedió lo que predijo Platón que acontecería al que se proponga enseñar al hombre a trascender el ser temporal.

El teólogo

Dios como pensamiento puro. En la doctrina sobre Dios Eckhart hace siempre hincapié en que debemos antes decir lo que no es Dios que lo que es. Por ello no quiere atribuir a Dios ni siquiera el concepto de ser. Dios es, dice, entendimiento y entender (*intellectus et intelligere*). Con ello Dios queda bien definido como algo al margen de toda la realidad creada. ¿Exactamente como para los idealistas absolutos? Se pensó en tiempo de Eckhart, y después también, cuando se encontraron las *Quaestiones* parisienses, que con esa tesis, que parecía quitar el ser a Dios, Eckhart cantaba *extra chorum*. Pero ya Aristóteles definió así a Dios; y asimismo santo Tomás dice que, en Dios, entendimiento y esencia son idénticos; y, en san Alberto, Dios es el *intellectus universaliter agens* y produce, en cuanto tal, la primera inteligencia. Así Eckhart puede decir, con el prólogo del Evangelio de san Juan, que por el Verbo, que es ciertamente un *verbum mentis*, todo fue hecho. Y ahora se ve que los enunciados de la teología negativa, como ya lo había visto el Pseudo-Dionisio, tienen cierto valor de conocimiento positivo.

Dios, como plenitud de ser. Eckhart puede también decir, en la primera tesis del *Prologus generalis*, que el ser es Dios: «esse est Deus» (*Lat. Werke*, I, pág. 156). Quiere decir: Dios es el ser, o lo que es lo mismo, la plenitud del ser. Todo ser emana de Él. «Es también cierto que todo tiene ser por el ser, como todo lo blanco es blanco por la blancura» (pág. 157) o también: «Dios lo ha hecho todo, no de forma que queden las cosas fuera de Él o junto a Él, como hacen los artífices manuales, sino que lo llamó de la nada, del no ser al ser, para que encontraran este ser, lo recibieran y lo tuvieran en Él» (págs. 161s). Ahora entendemos en qué sentido Dios es la plenitud del ser.

Dios, como idea. Contiene en sí las ideas de todo ser; al crear éstas, crea el ser, y en ese sentido es Él inmanente al ser. De nuevo apunta aquí una pervivencia de la vieja teoría de las ideas. Y por ello precisamente, al

trasluz de aquella teoría, no puede decirse que la inmanencia eckhartiana tenga un sentido panteísta. Las ideas existen como participación, y en realidad el ser espacio-temporal resulta sólo un ser participado. Por ello también tiene explicación lo dicho al principio, que Dios es pensamiento y entender y no ser; porque es logos y pronuncia las ideas, mientras el «ser» queda contraído para designar lo creado. Pero si se toma el «ser» por la esencia metafísica, por la idea de la cosas, entonces Dios es el ser por excelencia como origen y plenitud de las ideas, y en ese sentido llama también Eckhart a Dios el ser (pág. 17). En el sermón *Quasi stella matutina* (J. Quint, *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, pág. 196) explica: «Si he dicho que Dios no es un ser y que está "sobre" el ser, no le he negado por eso el ser, sino más bien se lo he enaltecido. Si echo cobre en el oro, el cobre está allí (presente) y está en una forma más alta que la que tiene él en sí mismo. Dice san Agustín: Dios es sabio sin sabiduría, bueno sin bondad, poderoso sin poder. […] En Dios los ejemplares de todas las cosas son "iguales", pero son, no obstante, modelos de cosas "desiguales". El más excelso ángel y el alma y la mosca tienen un modelo igual en Dios».

Las ideas y el Verbo. Es un pensamiento favorito de Eckhart la identificación de las ideas con el Hijo de Dios. «Es una palabra del Padre. En la misma palabra habla el Padre y se dice a sí mismo y a toda naturaleza divina y a todo lo que es Dios, tal como Él lo conoce, y Él lo conoce como ello es. […] Al pronunciar la palabra, se dice a sí y a todas las cosas en otra persona y le da la misma naturaleza que Él mismo tiene y pronuncia y dice en esta palabra todos los espíritus dotados de razón, *iguales* en esencia a la misma palabra según la imagen, en cuanto permanece dentro de ellos, pero *no iguales* a la misma palabra de toda manera, en cuanto irradia, es decir, en cuanto cada cosa tiene su ser aparte» (*Sermón: Intravit Iesus*, en Quint, pág. 157; *cf.* también págs. 161, 163, 172). Aquí se observa cierta vacilación, pues Eckhart asienta firmemente en el contexto el carácter creatural de la idea, su «irradiación», consiguientemente su ser participado (igualmente en el Pseudo-Areopagita la participación traducía el concepto de *ens ab alio*). Pero en la teología de Eckhart el Hijo no puede decirse creado. Si se toma, por tanto, la filiación de las ideas al pie de la letra, como lo hace

comúnmente el teólogo escolástico, surge el peligro de borrarse la línea de separación entre Dios y el mundo. Pero acaso no haya que apurar demasiado el sentido de lo que se concibió primariamente como imagen comparativa destinada a realzar en la lengua viva ciertos aspectos parciales y determinadas circunstancias (*cf. supra*, pág. 427).

Existencia de Dios. Salta a la vista el platonismo cristiano de nuestro Maestro cuando se pregunta si Dios existe. Su respuesta es en efecto: «El ser es el ser de Dios» («esse est essentia Dei sive Deus; igitur Deum esse, verum aeternum est; igitur Deus est», *Prolog. gen. Lat. Werke,* I, pág. 159). Así como las cosas blancas no son blancas sin la blancura, así tampoco son las cosas que existen sin Dios (pág. 158). Sin Él sería el ser una nada. Tampoco es esto panteísmo, sino la aplicación de la idea de participación (μέθεξις platónica) al mundo de la existencia. ¿Pero cómo será esto? Por un lado Eckhart asegura, apoyado en la teoría de las ideas, que las cosas sólo están en Dios en su ser «esencial», es decir, ideal, ejemplar, y Dios a su vez en ellas; y por otro nos dice ahora que también el ser espacial y temporal participa de Dios; pues cuando habla de existencia ciertamente entiende este mundo. De él parte, en efecto, pero luego descubre en las cosas el ser esencial, ideal o el propio ser, y en este respecto es en el que Dios es inmanente a las cosas. Contempla sencillamente el mundo con los ojos de Platón. Pero si se fija sólo en lo que existe en el espacio y el tiempo como tal, entonces lo llama simple y claramente criatura, y ésta es mortal.

El maestro de la vida

Fin de la ética. Eckhart se siente en su propio elemento cuando aborda los temas éticos. Lo que aquí nos ofrece es una teoría cristiana de la perfección, en la cual lo que ante todo le preocupa es presentar de tal manera este ideal en relación con la vida, que él mismo venga a ser una fuente de vida. No le ilusiona ser un maestro que se lee sino un maestro que se vive. La práctica es para él más importante que la teoría. «Vale más alargar un poco de comida al que ves hambriento que entregarte mientras tanto a solitarias meditaciones. Y si se hallara uno en éxtasis como san Pablo y supiera de un pobre que necesita y le pide un caldillo de sopa, tendría yo por mejor que dejaras por caridad marcharse el éxtasis y te aplicaras con amor tanto mayor a remediar al necesitado». Tiene conciencia de que en ello coincide con su gran hermano de orden, santo Tomás de Aquino: «Santo Tomás enseña que el amor activo es en general más grande que el contemplativo, cuando el amor irrumpe en la acción desbordando por ella lo que ha recibido en la contemplación» (Karrer, *Meister Eckhart…*, págs. 190s). La ética de Eckhart se centra en la divisa: «unidad con el uno». Esto quiere decir participación cognoscitiva y amorosa del sumo bien y de su perfección. Es prácticamente conformidad de nuestra mente y nuestra voluntad con Dios. Naturalmente, se entiende, por amor del sumo bien mismo y de la perfección objetiva como tal. Eckhart es un ético normativo afirmado en la intención moral, y no necesita purificarse de ninguna doctrina de sabor egoísta, fundada en un premio extraño a la virtud.

Camino hacia la perfección. La vía para esta unidad es el camino del nacimiento de Dios en el hombre. Este concepto, muchas veces discutido, es un concepto central en toda la filosofía del Maestro. Hay que distinguir dos nacimientos de Dios.

Inhabitación del Espíritu Santo. El primero no es otra cosa que lo que había siempre enseñado la teología escolástica sobre la inhabitación del Espíritu

Santo en el alma del justo. La doctrina de la gracia había siempre acentuado, apoyada en la Sagrada Escritura, que por la gracia de Cristo somos hechos hijos de Dios, templos del Espíritu Santo, donde Dios hace su morada, «nace», dice ahora Eckhart. Dado que este nacimiento de Dios en el alma se realiza por la donación de la gracia, no puede hablarse aquí de panteísmo.

Generación intratrinitaria. Pero Eckhart conoce otro género de nacimiento de Dios. Hay que considerar al alma como el lugar donde se realiza aquel nacimiento eterno que en Dios mismo se da, inmanencia en el alma de la vida trinitaria de Dios. «El Padre engendra al Hijo como a su igual. […] Pero yo digo más; lo ha engendrado en mi alma. […] En este nacimiento inspiran el Padre y el Hijo al Espíritu Santo. […] Todo lo que el Padre puede hacer lo engendra Él en el Hijo, para que el Hijo a su vez lo engendre en el alma. […] Así el alma se convierte en una celestial morada de la deidad eterna» (Pfeiffer, págs. 105, 165, 215). Pero si dentro de mi alma se realiza ese nacimiento intratrinitario, prosigue consecuentemente Eckhart, «de que Dios sea Dios soy yo una causa. Si yo no existiera, no existiría Dios» (Pfeiffer, pág. 284. Enmendado en la ed. Quint). Pasaje como cortado para una interpretación panteística, que no sería exacta. Eckhart piensa en la idea de nosotros mismos, en la «manera ingénita, según la cual eternamente hemos sido y eternamente hemos de ser» (*ibid.*). «Porque cuando la criatura no era en sí misma como ahora es, estaba ya en Dios y en su razón ante todo comienzo del mundo» (Pfeiffer, pág. 488). Todas las cosas están en Dios según esta forma de ser ideal, todas las cosas están en Dios; más exactamente en Dios Padre; «en los senos de la Paternidad […] la hojita de césped y el trozo de madera y la piedra, todo es allí una cosa» (Pfeiffer, pág. 332). Son otra vez las *praeconceptiones divinae*, la «cosa prefabricada», como dice Eckhart, siguiendo al Pseudo-Dionisio; es, en una palabra, el *mundus intelligibilis* en su conjunto total. Y cuando Dios engendra al Hijo como Verbo o Palabra, en la que se expresa y pronuncia a sí mismo con todos estos contenidos, «o como imagen, es decir, como siempre eternamente ha estado en Él, como su forma que permanece en Él mismo» (*ibid.*), entonces es cuando nosotros somos causa de Dios; pero no nuestro

«nosotros» creado, sino la idea de nuestro yo en la mente de Dios, ni más ni menos que todas las demás ideas que constituyen la esencia de Dios. No hay en esto nada sorprendente, sino una aplicación de la teoría del logos hecha clásica desde Filón. Estas ideas se muestran particularmente operantes en la ética de Eckhart, dado que en Dios se da un tipo modelo para cada hombre, un eterno y mejor yo, un *ego arche-typus* que es nuestra medida y nuestra ley eterna, lecho fijado a la corriente de los actos de nuestro personal ser y vida, que le conducirá a cada cual al mar de la divinidad, de donde emanó en su primer origen.

La centella del alma. ¿Y cómo se nos revela a nosotros ese mundo de las ideas y del yo ideal en la palabra eterna de Dios? Eckhart dice que tenemos un acceso inmediato a Él, a saber, en la llamada «centella del alma» (*scintilla animae*) o en la ciudadela del alma o en el *arca mentis*, como también la llama. Mucho se ha hablado sobre ello, acaso en demasía y sin objeto; porque tampoco aquí tenemos nada sorprendente. Lo decisivo en todo esto es la idea central de participación. Eckhart persigue lo divino en el hombre. Con Agustín, cree que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. La expresión agustiniana había de dar la clave para la mejor interpretación de la *scintilla animae*. Pero Eckhart sabe también de distinción entre lo humano y lo divino. Por ello declara en el escrito apologético: si el alma fuera «solo» eso, no sería creada. Por participar el alma de Dios, hay algo divino en ella; pero por participar solo y no ser por tanto totalmente divina, se da en ella lo creado. En el lenguaje más sobrio y descarnado de santo Tomás se hubiera denominado «sindéresis» o *habitus principiorum* (*cf. supra*, pág. 520); en el lenguaje de la moderna filosofía de los valores hubiera dicho «el sentimiento de valor». Es el punto en el que el hombre, que es un medio entre dos mundos, se conoce como perteneciendo a lo divino con auténtica participación.

Cristo. Una segunda vía, más intuitiva, para nuestro mejor «yo» la encuentra Eckhart en Cristo, en el que la palabra se ha hecho carne. Ambas vías las recorrerá también el cardenal de Cusa, que se mostrará en esto

discípulo de Eckhart. También él recorrerá un itinerario a la vez místico y saturado de aguda y erudita especulación.

Pervivencia del influjo

Eckhart llegó a ser efectivamente lo que había anhelado, un maestro de vida. Sus ideas encontraron acogida en anchos sectores del pueblo. Muchos de sus hermanos en religión, evitando los escollos de las proposiciones censuradas, caminaron por las vías de su espíritu. Los dos más destacados entre ellos son *Juan Taulero* († 1361), en torno al cual se apretaron los «amigos de Dios», seglares y religiosos, con temperamento místico, particularmente en los conventos renanos de monjas, cuyo vigor de espíritu y vida interior impresionó al mismo Lutero, y *Enrique Suso* († 1366), el trovador de la eterna sabiduría, en el que se dan la mano la especulación y el sentimiento con fecunda unión, como es característico en general en la mística escolástica. En la línea espiritual de Eckhart hay que poner también la *Teología alemana* editada por Lutero y las obras de *Juan de Ruysbroeck* († 1381), cuyo discípulo *Geert Groote* es el fundador de la congregación de «Hermanos de la vida común». En uno de sus conventos, el de Deventer, se educará el joven *Nicolás de Cusa*. En el siglo XIX Francisco de Baader llamará de nuevo la atención sobre Eckhart como tipo central de la mística de la Edad Media. Hegel lo ensalzará después como el «héroe de la especulación».

Obras y bibliografía

[J. TAULERO]: *Opera Omnia*, Coloniae, apud Arnoldum Quentelium, 1603 (Hildesheim, Olms, 1985); *Sermons*, Classics of Western Spirituality, trad. de M. Shrady, Nueva York, Paulist Press, 1985; [J. DERUYSBROECK]: *The Spiritual espousals and other works*, Classics of Western Spirituality, trad. de J. A. Wiseman, Nueva York, Paulist Press, 1985; *Obras («El Divino Rusbroquio»)*, ed., trad. y notas de T. H. Martín, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1984; *Obras escogidas*, ed. por T. H. Martín, Madrid, BAC, 1997. [E. SUSO]: *Deutsche Schriften*, ed. por K. Bihlmeyer, 2 vols., Frankfurt, Minerva, 1961 (reimpr. de la ed. de Stuttgart, 1907); *The exemplar, with two German sermons*, Classics of Western Spirituality, trad. de F. Tobin, Nueva York, Paulist Press, 1989; *Horologium sapientiae (Clock of wisdom)*, ed. por P. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium sapientiae*, Friburgo, Universitatsverlag, 1977.

J.-A. BIZET, *Suso et le Minnesang, ou la morale de l'«amour courtois»*, París, Aubier, 1947; J. M. CLARK, *The great german mystics Eckhart, Tauler and Seuse*, Oxford, Blackwell, 1949; H. DENIFLE, *La vida espiritual según la doctrina de los místicos alemanes del siglo XIV*, trad. de M. Herba, Bilbao, Eléxpuru Hermanos, 1929; S. ECK, *Initiation à Jean Tauler*, París, Éd. du Cerf, 1994; B. MCGINN, *The harvest of mysticism in medieval Germany*, vol. 4: *The presence of God: A history of Christian mysticism*, Nueva York, Herder-Crossroad, 2005; F. JOSTES, *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, Berlín, de Gruyter, 1972 (reimpr. de la ed. de Friburgo, Schweiz, 1895); H. KUNISCH, *Eckhart, Tauler, Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, Hamburgo, Rowohlt, 1958; A. DELIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, trad. de M. Serrat Crespo, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1999; P. MOMMAERS y N. DEPAEPE(eds.), *Jan Van Ruusbroec: the sources, content and sequels of his mysticism*, Lovaina, Leuven

University Press, 1984; J. QUINT, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, Tubinga, Niemeyer, [2] 1957; G. TERMENÓNSOLÍS, «Trascendencia del conocimiento racional en Tauler», en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge: actes du premier Congrès international de philosophie médiévale*, Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958, Lovaina, Nauwelaers, 1960, págs. 689-698; M. TOSCANO y G. ANCOCHEA, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroeck*, Madrid, Etnos, 1998; P. VERDEYEN, *Ruusbroec l'admirable*, París, Éd. du Cerf, 1990; F.-W. WENTZLAFF-EGGEHERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tubinga, Mohr, 1947 (reimpr. Berlín, de Gruyter, 1969).

Baja escolástica

La escolástica posterior o baja escolástica es considerada comúnmente como un periodo de decadencia. Los siglos XIV y XV no figuran en la historia como creadores de algo nuevo; su signo sería el haber jugado a unos cuantos problemas serios, sin traspasar sus capas periféricas. En realidad tal caracterización conviene a muchos de los acontecimientos de este periodo. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la investigación histórica de esta época está en sus comienzos y no es poco significativo el hecho de que el ulterior desarrollo de su estudio nos vaya llevando a resultados que justifican una valoración de esos dos siglos mucho más positiva de lo que fue hasta ahora. Hay una serie de problemas del más alto interés filosófico que son estudiados a fondo en este espacio histórico: la cuestión del conocimiento intuitivo, y en conexión con él la del principio de individuación; fundamento de las ideas en Dios; significación de la matemática y la lógica formal. Enmarcan este periodo dos hombres, uno a su comienzo, otro cerrándolo. El primero, Guillermo de Ockham, hizo en seguida escuela e imprimió su sello a dos siglos, y el otro, Nicolás de Cusa, renovó la mejor herencia escolástica en una forma que puede considerarse como los pródromos de la filosofía moderna, especialmente de la filosofía alemana.

Ockham y el ockhamismo

Vida y obras

Guillermo de Ockham, el *Inceptor venerabilis*, nació al sur de Londres hacia 1300. Estudia en Oxford; enseña allí mismo; es acusado por sus doctrinas antieclesiásticas y citado a Aviñón; huye y se pone bajo la protección de Luis de Baviera. «Emperador, defiéndeme con la espada, yo te defenderé con la pluma», debió decirle en cierta ocasión. Desde 1329 vive en Múnich y apoya los intereses político-eclesiásticos de su señor. A la muerte de éste, trata de reconciliarse de nuevo con el papa y retracta su primera actitud. En 1349 Ockham muere en Múnich, probablemente durante la peste, y es allí enterrado.

Sus principales obras filosóficas: *Comentario a las Sentencias, Quodlibeta septem, Expositio aurea in librum Porphyrii, in l. Praedicamentorum, in l. Perihermeneias, in l. Elenchorum, Summulae in libros Physicorum* (Philosophia naturalis), *Summa totius Logicae*.

Obras y bibliografía

Guillelmi de Ockham, Opera Theologica et Philosophica ad Fidem Codicum Manuscriptorum Edita, 17 vols., ed. por G. Gál y otros, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1967-1988 [10 vols. de *Opera Theologica*, vol. I: *In I Sent*. (*Ordinatio*, Prol. Dist. 1); vol. II: *In I Sent*. (*Ordinatio*, Dist. 2 & 3); vol. III: *In I Sent*. (*Ordinatio*, Dist. 4-18); vol. IV: *In ISent*. (*Ordinatio*, Dist. 19-48); vol. V: *In IISent*. (*Reportatio*, Qs. 1-20); vol. VI: *In IIISent*. (*Reportatio*, Qs. 1-12); vol. VII: *In IVSent*. (*Reportatio*, Qs. 1-16); vol. VIII: *Quaestiones Variae* (Qs. 1-8); vol. IX: *Quodlibeta Septem*; vol. X: *Tractatus de Quantitate* & *Tractatus de Corpore Christi*], además [7 vols. de *Opera Philosophica*, vol. I: *Summa Logicae*; vol. II: *Expositionis in Libros Artis Logicae Proemium; Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus; Expositio in Librum Praedicamentum Aristotelis; Expositio in Librum Perihermeneias Aristotelis; Tractatus de Praedistinatione et de Futuris Contingentibus*; vol. III: *Expositio super Libros Elenchorum Aristotelis*; vol. IV: *Expositio in Libros Physicorum* (libros I-III); vol. V: *Expositio in Libros Physicorum* (libros IV-VIII); vol. VI: *Brevis Summa Libri Physicorum; Summulae Philosophiae Naturalis; Quaestiones super Libros Physicorum Aristotelis*; vol. VII: *Dubia et Spuria* (*Tractatus Minor Logicae; Elementarium Logicae; Tractatus de Praedicamentis; Tractatus de Relatione; Centiloquium Theologicum; Tractatus de Principiis Theologiae*)]. También: [G. DEOCKHAM]: *Summa Logicae*, ed. por Ph. Böhner, G. Gál y S. Brown, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1974; *Summe der Logik Teil 1: Über die Termini (kap. 1-4, 63-67)*, trad. de P. Kunze, Hamburgo, Meiner, 1996, [2] 1999 (lat./al., ed. rev.); *Ockham's theory of terms. Part Iof the «Summa Logicae»*, trad. e introd. de M. J. Loux, South Bend (IN), St. Augustine's Press, 1998 (ed. original, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1974); *Ockham's theory of propositions. Part II of the «Summa Logicae»*, trad. de A. J. Freddoso y H. Schuurman, South Bend (IN), St. Augustine's Press, 1998

(ed. original, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1980); *William of Ockham: Quodlibetal questions*, 2 vols., ed. y trad. de A. J. Freddoso y F. E. Kelley, New Haven, Yale University Press, 1998; *Exposición de los ocho libros sobre la fisica (prólogo). Los sucesivos*, trad. e introd. de F. J. Fortuny, Barcelona, Orbis, 1986 (Barcelona, Folio, 1999); *Pequeña Summa de filosofía natural*, trad. de O. L. Larre, Pamplona, EUNSA, 2002; *Opera politica*, 4 vols., vols. 1-3, ed. por H. S. Offler y otros, Manchester, Manchester University Press, 1956-1974; vol. 4, Oxford, Oxford University Press, 1997 (contiene los escritos políticos excepto el *Dialogus*); *Dialogus de Imperio et Pontificia Potestate*, vol. 1 de *Opera Prima*, Lyon, 1494 (reimpr. Londres, Gregg Press, 1962); *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, trad. de J. Miethke, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992; *Obra política*, vol. I, ed. por P. Mariño, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992 (biblio. págs. LVII-LXIV).

T. DEANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del languaje*, Madrid, Gredos, 1969; L. BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales*, París, Lethielleux, 1958; J. P. BECKMANN, *William von Ockham*, Múnich, Beck, 1995; PH. BÖHNER, «The realistic conceptualism of William Ockham», en *Traditio* 4, 1946, págs. 307-335; *id., Collected articles on Ockham*, ed. por E. M. Buytaert, St. Bonaventure (NY)-Lovaina, Franciscan Institute-Nauwelaerts, 1958; W. J. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism*, Leiden, Brill, 2008; M. DAMIATA, *I problemi di G. d'Ockham*, 4 vols., Florencia, Studi francescani, 1999 (vol. I: *La conoscenza*; vol. II: *Dio*; vol. III: *La natura*; vol. IV: *L'uomo*); F. J. FORTUNY, «Guillermo de Ockham», en F. BERTELLONI y G. BURLANDO, *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta-CSIC, 2002, págs. 217-236 (biblio. págs. 234-236); O. FUCHS, *The psychology of habit according to William Ockham*, St. Bonaventure (NY)-Londres, The Franciscan Institute-Nauwelaerts, 1952; C. GIACON, *Guglielmo di Occam*, 2 vols., Milán, Vita e Pensiero, 1941; A. GODDU, *The physics of William of Ockham*, 2 vols., Notre Dame (IN), Notre Dame University Press, 1987; R. GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Lovaina, Nauwelaers, 1947; H. A. KLOCKER, «Ockham and the cognoscibility of

God», en *The Modern Schoolman* 33, 1957-1958, págs. 77-90; O. L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000; G. LEFF, *William of Ockham*, Manchester, Manchester University Press, 1975; J. M. LÓPEZCUÉTARA, «Algunos conceptos filosóficos en Guillermo de Ockham», en *Verdad y Vida* 59, 2001, págs. 535-540; G. MARTIN, *William von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlín, de Gruyter, 1949; A. A. MAURER, *The philosophy of William of Ockham in the light of its principles*, Toronto, Pontifical Institut of Medieval Studies, 1999; A. ST. MCGRADE, *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*, Londres, Cambridge University Press, 1974; J. MIETHKE, «La théorie politique de Guillaume d'Ockham», en A. RENAUT(ed.), *Histoire de la philosophie politique* II*: Naissance de la modernité*, París, Calmann-Lévy, 1999, págs. 87-125; *id.*, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas bis Wilhelm von Ockham*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2000 (trad. it. actualizada: *Ai confronti del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, trad. de C. Storzi, Padua, Francescane, 2005); I. MIRALBELL, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998; *id.*, «La transformación ockhamista de la teoría de la suposición», en *Sapientia* 44, 1989, págs 111-136 (reimpr. en *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, *op. cit.*, págs. 51-88); E. MOODY, *The logic of William of Ockham*, Nueva York, Russell & Russell, 1965; E. PEÑA EGUREN, *La filosofía política de Guillermo de Ockham. Relación entre potestad civil y potestad eclesiástica. Estudio sobre el «Dialogus, pars* III», Madrid, Encuentro, 2005; L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, EUNSA, 1997; S. RÁBADE ROMEO, *Guillermo de Ockham: 1285?-1349*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998; L.-M. DERIJK, «Ockham's horror of the Universal: an assessment of his view of individuality», en *Mediaevalia* 7-8, 1995, págs. 473-497; G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik*, vol. I: *Marsilius von Inghen und die okkamistischen Schule in Deutschland*,

Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1921-1927 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1981); J. M. RUBERTCANDAU, «Los principios básicos de la ética en el ockhamismo y en la vía moderna de los siglos XIV» y XV, en *Verdad y Vida* 18, 1960, págs. 97-116; J. SALAMUCHA, "Die Aussagenlogik bei William of Ockham", en *Franziskanische Studien* 32, 1950, págs. 97-134; H. SHAPIRO, *Motion, time and place according to William Ockham*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1957; J. A. DEC. R. DESOUZA, "Guillermo de Ockham y el dualismo político", en F. BERTELLONI y G. BURLANDO, *op. cit.*, págs. 263-284; P. V. SPADE, *The Cambridge companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; C. M. TALEGÓNHERRERO, "Nominalismo e ideología en el siglo XIV", en *Revista Española de Filosofía Medieval* 2, 1995, págs. 121-126; P. VIGNAUX, "Nominalisme", en *Dictionnaire de théologie catholique*, 11/1 (París, 1931), cols. 717-784, y "Occam", *ibid.*, 11/2, cols. 876-889.

Repertorios bibliográficos

Franziskanische Studien 32, 1950, págs. 1-183; 34, 1952, págs. 12-31; J. P. REILLY, «Ockham Bibliography, 1950-1967», en *Franciscan Studies* 28, 1968, págs. 197-214; J. P. BECKMANN (ed.), *Ockham-Bibliography 1900-1990*, Hamburgo, Meiner, 1992.

El conocer

Nuevo concepto de experiencia. Ya en la doctrina sobre el origen y valor de nuestro conocimiento se manifiesta a través de Ockham una nueva época. También Escoto había apuntado a la experiencia, pero a renglón seguido subrayó y acentuó el papel del entendimiento. En éste puso él siempre la causa única, eficiente, adecuada, de nuestro conocimiento espiritual. Era aún el espíritu del viejo *intellectus agens* de la anterior escolástica, que no vio en la experiencia sino una mera causa material. Tal santo Tomás mismo. Y en la *natura communis* de Escoto se introducía de nuevo, si bien algo encubierto, el universal superior a la experiencia. En Ockham, en cambio, la experiencia sensible se constituye ahora en auténtica causa. No necesitamos, opina él, más que la mirada sensitiva e intuitiva, dirigida a los objetos del mundo externo, o la intuición espiritual y reflexiva sobre nuestros propios actos interiores anímicos, y ya tenemos el origen de nuestro conocimiento de un mundo real. A partir de aquí formamos después por abstracción los conceptos universales y juicios, y tenemos ya con ello los elementos con los que opera la ciencia. Las viejas *species* son innecesarias. «Un elemento activo y otro elemento pasivo, a saber, el objeto y la potencia cognoscitiva, ambos unidos, y el éxito está logrado, sin más» (II *Sent*. q. 15 O). Es interesante advertir que Ockham no repara en que la *species* proviene de la experiencia. La toma por un requisito metafísico metido artificialmente por motivos que a Ockham no le resultan sólidos (I *Sent*. d. 27, q. 2 K). ¡Curiosa apreciación, reflejo del espíritu de la época! Es como decir que la experiencia que condujo a la *species* no era propiamente experiencia. En realidad Platón y Agustín no admitieron menos experiencia que Aristóteles y santo Tomás.

Contra los universales. Ockham desecha por ello la *species*, la *natura communis* y, en general, todo universal *ante rem o in re*. El universal es cosa de la mente, no una realidad ontológica tangible. «Está sólo en el alma y no en las cosas» (I *Sent*. d. 2, q. 7 G).

El nominalista. ¿Y qué es lo que hay en el alma? Un signo (*signum*), piensa él, un contenido de significado (*intentio*), mediante el cual caracterizamos algo y de ese modo lo fijamos. En cuanto signo es siempre algo convencional («tantum ex institutione», I *Sent*. d. 2. q. 8. E), más aún, una ficción (*quoddam fictum*); en una palabra no es otra cosa que el nombre con el que llamamos a la cosa significada: «Non plus quam vox est sui significati» (I *Sent*. d. 2, q. 7 T). ¿Es Ockham nominalista? Cierto que atribuye algún valor de conocimiento a los conceptos, y por ello distingue entre lo verdadero y lo falso. Pero se revela su actitud escéptica al poner en duda si los conceptos universales obtenidos por abstracción darán todo lo que sus antecesores esperaban de ellos: una mirada íntima, iluminadora de las cosas, un reflejo de la *intrinseca natura*. Esto sólo es posible a Dios; al hombre le está vedado; éste únicamente está en posesión de signos, que algo significan en efecto, pero no se puede hablar de un *intellectus agens* que produzca en los conceptos una imagen interna de las cosas. «El universal no es producido (contra Escoto), sino que resulta de la operación abstractiva, que no es otra cosa que una especie de ficción» (I *Sent*. d, 2, q. 8 E). En esta oposición a la valoración clásica de nuestros conceptos, que vio siempre en ellos un acceso posible a la trascendencia metafísica, está lo nuevo de Ockham y en ello se esconde un cierto nominalismo, comparado sobre todo con las anteriores actitudes. Pero sería inadecuado, después de las recientes investigaciones, designar hoy a Ockham simplemente como nominalista. Pues, primeramente, también él quiere conocer una verdad objetiva, y, segundo, se salvan aún en él las categorías de sustancia y de cualidad, con su trascendencia. A las demás categorías él les asigna sólo un ser trascendental, es decir, subjetivo, en especial a la cantidad y a la relación. Como el espacio y el tiempo pertenecen a la cantidad, se preludia ya con ello el moderno subjetivismo. A través de Gabriel Biel, de Gregorio de Rímini y de Suárez (que subraya el componente subjetivo del espacio y del tiempo absolutos), llegará a Leibniz. Espacio y tiempo son para éste relaciones de orden subjetivas. Desde Leibniz pasa el influjo a Kant, en el que ya todas las categorías son subjetividad trascendental. Ockham no va tan lejos. Para él hay un mundo objetivo y una verdad objetiva, pero traza

las fronteras del conocer de modo muy distinto que los anteriores; sus límites son mucho más estrechos. Frente a él Escoto podría pasar por conservador y antiguo. En el escepticismo de muchos nominalistas, que llegan a dudar del principio de contradicción, se radicalizan los principios entendidos aún con mucha cautela por Ockham. Y entonces se advierte a dónde llevan. En Ockham vuelve el espíritu de Abelardo. La evolución que siguió a Abelardo se verificó más bien con signo regresivo. Ahora es cuando se seguirá su línea, aunque aquella duda escéptica sólo alcanzará todo su valor y trascendencia cuando los ingleses de la Edad Moderna la apliquen al origen y los límites del conocimiento.

Primado de lo individual. El significado total de esta actitud se hará más claro teniendo en cuenta que según Ockham es siempre lo individual lo que conocemos. Lo individual es lo primero conocido y lo único propiamente conocido (*Quodl*. I, q. 13). Hasta llegar a pensar en ocasiones, de forma parecida a Antístenes, que no podemos aplicar unívocamente el concepto de hombre a Sócrates y a los demás hombres; sólo de Sócrates vale siempre en el mismo sentido decir que es hombre, y en rigor sólo sería plenamente idéntico e igual de significado el juicio: «Sócrates es Sócrates» (I *Sent*. d. 2, q. 7 x). Tampoco hay consiguientemente ideas universales en Dios. Dios crea sólo lo individual, y las ideas serían sólo de cosas individuales. Esto ya lo había dicho Escoto; pero ahora se expresa lo mismo de un modo más radical; pues Escoto había siempre admitido una *natura communis*, que Ockham combate enérgicamente. También Aristóteles se decidió en un momento por la primera sustancia diciendo que tenía más ser y más cognoscibilidad que la sustancia segunda. Pero no sostuvo constantemente su tesis, ya que vino luego a hacer de la segunda sustancia el principio metafísico y la esencia de la primera. Sólo la interpretación naturalística de Aristóteles ha tomado en serio su primera explicación, supervalorativa de la sustancia primera, borrando consecuentemente lo de *natura prius* aplicado a la sustancia segunda. Igualmente santo Tomás suscribe la declaración primera de Aristóteles, pero luego en realidad la abandona, exactamente como el mismo Aristóteles. En la medida en que una cosa es simple y abstracta, ésta se encumbra en la escala de la realidad; lo mismo que en el

platonismo. El neoplatonismo, en esto, ha hecho que santo Tomás volviera de nuevo a Platón, Ockham, por el contrario, ancla de veras en lo individual y es consecuente hasta el fin. Se mueve así en la dirección de la exégesis naturalística de Aristóteles.

Dios

El individualismo de Ockham ha trascendido a su doctrina sobre Dios y se ha proyectado en ella de un modo original.

Omnipotencia divina. Si en Dios no hay ideas universales, la voluntad divina es, dicho algo simplemente, libre. No necesita, en efecto, desarrollar y ejecutar algo que se le haya predesignado. Puede desplegarse sin traba alguna, es omnipotente. Pero para Ockham la voluntad omnipotente de Dios no es una voluntad de capricho. También tiene valor para Dios el principio de contradicción y no puede hacer lo que en sí mismo implicaría un contrasentido. Salvo esto, hay que admitir una *potentia Dei absoluta*. Pero hay todavía otra limitación, aquella que Dios mismo se ha fijado al decidir positivamente al principio un determinado orden de cosas. Dios está en cierto modo ligado a este orden (*potentia Dei ordinata*). Pero bien cierto es que Dios podría haber dispuesto otro orden. Ockham está aquí influido evidentemente por consideraciones teológicas. Tiene ante los ojos la revelación positiva y su ley, como en general es de la opinión de que la doctrina sobre el poder de Dios es doctrina de la fe y no un principio de razón. Con ello tenemos el motivo fundamental de la peculiar concepción de Ockham. Su sentido crítico se resistía, como en Escoto, a mirar como necesidad de razón todo lo que antes de él había sido considerado como tal; así, por ejemplo, toda la ley natural. Este racionalismo englobador de razón y fe debía desaparecer y, en vez de él, la fe debía ocupar de nuevo el primer plano, con su contenido de revelación positiva tocante a una acción de la voluntad divina y creadora y a una gracia divina elevadora. Esto fue ya siempre una actitud familiar al agustinismo de los franciscanos. Pero cuando pensamos que tampoco santo Tomás pone la sabiduría de Dios anterior en el tiempo a la voluntad, sino que considera idénticos entendimiento y voluntad en Dios, huelga toda polémica. Pudo sólo haber un motivo de crítica en las expresiones verbales que sonaban a veces como si el entendimiento hubiera siempre de prefijar el camino a la voluntad, no

sólo humana, sino también divina. Pero ciertamente, era sólo una manera simplificada y humana de expresarse. También en Ockham suenan a veces las palabras a absurdo, como cuando dice que la divina omnipotencia podía haber dispuesto que el Hijo de Dios se hiciera carne en la forma de un asno.

Voluntad de Dios. La teoría de la voluntad divina de Ockham también soluciona el problema de los fundamentos de la ética. Dios quiere el bien, no porque el bien es bueno, sino al revés: el bien es bueno porque Dios lo quiere. Se puede pensar que Dios hubiera cambiado por otro el actual orden moral y no sólo los preceptos de la segunda tabla como creía Escoto, sino también los de la primera. Santo Tomás tenía la ley natural por inmutable, por considerarla un orden necesario de razón. Ockham sigue las pisadas de Escoto y acentúa todavía más los rasgos individualistas y voluntaristas. Esté o no plenamente justificado históricamente —y se puede sobre ello discutir, porque también para Ockham el entendimiento y la voluntad en Dios son idénticos—, el hecho es que se ha prendido a su nombre el positivismo moral, y la verdad es que sus frases y sus ejemplos, algo fuertes, han dado más de un motivo para ello. La torcida concepción que tiene Kant de la moral teónoma se relaciona, al menos indirectamente, con Ockham. Gabriel Biel, Lutero («Yo soy un discípulo de la escuela de Ockham»), Descartes, son eslabones de la cadena.

Los nominalistas

Los círculos ockhamistas se denominaron los modernos (*moderni*), en oposición a los antiguos (*antiqui*) y a su realismo de las ideas (*reales*), y, por su repulsa de la realidad de los universales, los *nominales*. Unos acentúan más el criticismo epistemológico de Ockham, otros la necesidad de la experiencia, proclamada por el Maestro, y afectan por ello una orientación más marcada hacia la ciencia de la naturaleza.

Los críticos. El espíritu crítico no tiene ciertamente a Ockham como único punto de partida dentro del marco escolástico. Ya en *Enrique de Gante* († 1293), en *Durando* († 1334) y en *Pedro de Auréolo* († 1322) sopla un viento de crítica, especialmente en el tema del alcance metafísico de nuestros conceptos. Pero en los nominalistas es en quienes por primera vez se hace más neta y manifiesta la ruptura con el pasado, pues ahora es cuando se abandonan de modo claro una porción de ideas fundamentales y convicciones tradicionales. *Nicolás de Autrecourt* († 1350) discute el principio de contradicción, la evidencia del principio de causalidad, el concepto de sustancia, y se declara partidario del atomismo. *Pedro de Ailly* († 1420) critica con vehemencia el aristotelismo y comparte el escepticismo de Nicolás de Autrecourt en los problemas epistemológicos y críticos. Seguidor, aunque más moderado, del criticismo nominalista es el franciscano inglés *Adam Wodham* († 1358), el dominico *Roberto Holkot* († 1349); *Juan Mirecourt*, del que fueron condenadas en 1347 una serie de proposiciones; el general de los agustinos *Gregorio de Rímini* († 1358); el primer rector de Heidelberg *Marsilio de Inghen* († 1396); *Juan Gerson* († 1429) y el «último escolástico» *Gabriel Biel* († 1495), profesor en Tubinga. La principal sede de los nominalistas fue París. En Alemania se señalaron especialmente en Viena, en Erfurt, en Praga y en Heidelberg.

Los científicos. Entre los que cultivan las ciencias de la naturaleza debe contarse a *Juan Buridano* († después de 1358), que rompe con el

predominio de la física aristotélica y reduce el movimiento a un *ímpetus* en vez de a una tendencia hacia su lugar natural, la concepción antigua; *Alberto de Sajonia* († 1390), el primer rector de la Universidad de Viena, que se ocupa del problema de la gravitación, y *Nicolás de Oresme* († 1382), que con su *Scientia o Mathematica de latitudinibus formarum* es el iniciador de toda la literatura en torno a las latitudes formales, cuyo objeto es la reducción de las diversas uniformidades y disformidades de velocidad y cualidad a figuras geométricas. Si no se puede decir que se ha adelantado con ello a la geometría analítica de Descartes, es ciertamente el más genial filósofo de la naturaleza del siglo XIV, y tenemos suficientes fundamentos para admitir que su teoría es al menos uno de los gérmenes a partir de los cuales se desarrolló después la geometría analítica. Después de las investigaciones de Duhem sobre Leonardo da Vinci se ha querido ver en los ockhamistas científicos unos precursores en múltiples aspectos de la física de Galileo y de las ideas de Copérnico. A la luz de las nuevas y más profundas indagaciones de A. Maier, esto es «en parte exacto y en parte inexacto. No es simplemente, como se ha creído fácilmente, que unos cuantos pensadores del siglo XIV hayan saltado las barreras del tiempo y sin una especial resonancia ni influjo al principio, y aun incomprendidos por los contemporáneos, hayan preludiado importantes y fundamentales conocimientos de la física clásica posterior, y que tres siglos después hayan sido sus ideas recogidas y desenvueltas ulteriormente, en forma que haya que retrotraer del siglo XVII al siglo XIV el nacimiento de la ciencia natural moderna. […] La verdadera realidad histórica es más bien que por un lado la ciencia de Galileo sigue teniendo el mérito de haber sido la que emprendió caminos fundamentalmente nuevos y seguros, y que por otro la baja escolástica ofrece algo más que un par de presagios esporádicos y borrosos de las ideas futuras» (A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft: studien zur naturphilosophie des 14 Jh.*, Essen, Essener Verlagsanstakt, 1943, pág. 5 (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952).

Tres temas se destacan en este mundo de motivos científico-naturales: estructura de la sustancia material, gravitación y caída, y matemática de las latitudes formales. El concepto de latitudes formales (*latitudines formarum*) constituye un puente del Medievo a la Edad Moderna. Está ya precontenido

en el término platónico *γένεσις εἰς οὐσίαν*, pues «información» es movimiento de la forma. También se puede deducir de la definición aristotélica del movimiento. Pero si se considera atentamente, se ve que el movimiento, como tal, no es allí captado; sólo es captado su comienzo y su fin, precisamente en función de la forma. Lo que hay entre los dos términos lo trata Aristóteles como problema, pero no es resuelto. Lo admiten así sus comentaristas griegos neoplatónicos, quienes hablan ya por primera vez de ciertas dimensiones de la forma, de una latitud (πλάτος), es decir, de una variación extensiva de la forma, y de una profundidad (βάθος) de la forma, con lo que se entiende una gradación ascendente de valor fundante en el árbol dialéctico de los géneros. En la Alta Edad Media el movimiento se concibió siempre a partir del término, es decir, eidéticamente, correspondiendo a la γένεσις εἰς οὐσίαν platónica, y al principio aristotélico de que la materia apetece la forma. Pero en el siglo XIV preocupa lo que ocurre entre el término *a quo* y el término *ad quem*. En el Buridano se describe este *fluxus* simplemente sin referirlo ya a una conexión eidético-ontológica. Con ello el movimiento cae bajo la categoría de la cantidad y queda libre el camino para una consideración cuantitativo-dimensional de la naturaleza.

Obras y bibliografía

[GREGORIO DERÍMINI], *Gregorii Ariminensis Lectura super primum et secundum Sententiarum*, 6 vols., ed. por D. Trapp y otros en (*Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen* 6-11), Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1979-1984. [PEDRO DEAILLY], *Peter of Ailly: concepts and insolubles*, trad. y notas de P. V. Spade, Dordrecht, Reidel, 1980.

E. BORCHERT, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme*, Münster, Aschendorff, 1934; E. P. BOS y H. A. KROP (eds.), *John Buridan, a master of arts: some aspects of his Philosophy: acts of the second Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 15th anniversary*, Leiden-Amsterdam 20-21 June, 1991, Nimega, Ingenium Publishers, 1993; M. DALPRA, *Nicola di Autrecourt*, Milán, Bocca, 1951; O. DELUCCA, 2003 «Gregorio da Rimini: Cenni biografici e documentari», en *Gregorio da Rimini filosofo (Atti del Convengo - Rimini, 25 novembre 2000)*, Rímini, Raffaelli, 2003, págs. 45-65; F. HOFFMANN, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, Münster, Aschendorff, 1972; I. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain: a Dominican theologian in the shadow of Aquinas*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2005; L. A. KENNEDY, *Peter of Ailly and the harvest of fourteenth-century philosophy*, Queenston, E. Meller Press, 1986; A. MAIER, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, [2] 1966; *id., Metaphysische Hintergründe der spätscholast. Naturphilosophen*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955; B. MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Friburgo, Herder, 1954; J. PÉREZ DETUDELA, *Imago mundi: del cardenal Pedro d'Ailly y Juan Gerson*, Madrid, Testimonio, 1991; R. PAQUÉ, *Das Pariser Nominalistenstatut: zur Entstehg des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenchaft: Occam, Buridan und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von*

Rimini, Berlín, de Gruyter, 1970; V. RüFNER, «Forma fluens. Studie zum Wandel der Form von der forma fluens über den fluxus formae zur fluxio», en G. FUNKE (ed.), *Konkrete Vernunft. Festschrift für Erich Rothacker*, Bonn, Bouvier, 1958, págs. 39-59; J. QUILLET(ed.), *Autour de Nicole Oresme: actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, París, Vrin, 1990; P. SOUFFRIN y A. PH. SEGONDS(eds.), *Nicolas Oresme: tradition et innovation chez un intellectuel du* XIV[e] *siècle*, París, Les Belles Lettres, 1988; J. M. M. H. THIJSSEN y J. ZUPKO (eds.), *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*, Leiden, Brill, 2001; P. VIGNAUX, art. «Nicolas d'Autrecourt», en *Dictionnaire de théologie catholique*, 11 (París, 1931).

Ramón Sibiuda (o Sabunde)

Nació en Gerona o Barcelona y murió en Toulouse el 29 de abril de 1436. Era médico, filósofo y teólogo. Tuvo los títulos de *Magister artium* y doctor en teología y medicina. Se profesaba seguidor de Ramon Llull. Compartía con él la certeza infalible del conocimiento a través de la razón humana. Enseñó teología en la Universidad de Toulouse y fue rector de la misma en 1428 y 1435. Sibiuda era un pensador de corte moderno, que anticipaba la mentalidad renacentista, sobre todo por su giro antropológico.

Bibliografía

Theologia naturalis seu Liber creaturarum, ed. por F. Stegmüller, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966; *Tratado del amor de las criaturas: libro tercero del Libro de las criaturas*, trad., pról. y notas de A. Martínez Arancón, Madrid, Tecnos, 1988 (Barcelona, Altaya, 1995); *El llibre de les criatures: pròleg i capítols 1-222*, ed. por J. de Puig i Oliver, Barcelona, Edicions 62, 1992; *Liber creaturarum*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966 (reimpr. de la ed. J. E. de Seidel, Sulzbach, 1852).

J. AVINYÓ, *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda*, Barcelona, [s. n.], 1935; T. CARRERAS YARTAU, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda (Sabunde)*, Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1928; J. M. GARCÍAGÓMEZ-HERAS, «El "Liber Creaturarum" de R. Sabunde. Estudio bibliográfico», en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 3, 1976, págs. 237-272; PH. HENDRICK, *Montaigne et Sebond: l'art de la traductioin*, París, Champion, 1996; M. DE MONTAIGNE, *Essais*, vol. II, cap. 12; *L'apologie de Raymond Sebonde*, texto establecido y anotado por P. Porteau, París, Aubier, 1937 (trad. cat., *Apologia de Ramon Sibiuda*, por J. Casals, Barcelona, Laia, 1982); J. DEPUIG IOLIVER, «Deu anys d'estudis sobre Ramon Sibiuda», en *Arxius de Textos Catalans Antics* 1, 1982, págs. 277-289; *id.*, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, París, Champion, 1994; *id.*, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1997; D. REULET, *Un inconnú célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*, París, V. Palmé, 1875 (defiende que R. S. era francés); M. MENÉNDEZ PELAYO, «La patria de Raimundo Sabunde», en *La ciencia española*, 1915, parte II, VI, págs. 383s; E. ROTHACKER, *Das «Buch der Natur». Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, ed. póstuma por W. Perpeet, Bonn, Bouvier, 1979; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Camino del hombre a Dios: la teología natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995.

La obra principal de Sibiuda es *Theologie naturalis, sive Liber creaturarum*, empezada en 1434 y terminada poco antes de la muerte de su autor. La obra trata de la existencia y la perfección de Dios, que ha producido una creación escalonada. Sibiuda rechaza la «doble verdad» en el averroísmo y propone una alternativa frente al voluntarismo nominalista en la concepción de la relación entre el entendimiento y la voluntad en Dios. Por otra parte, también disiente de la manera tomista de armonizar la fe y la razón. Para Sibiuda el punto de partida es el hombre. Éste busca la certeza, que encuentra en el propio reino humano. El autor de la obra establece la regla fundamental de que se ha de aceptar como verdadero lo que es más deseable para el hombre. Las escalas inferiores a él, por sus conveniencias y diferencias, ayudan al conocimiento de la realidad humana. Pero la manifestación del ser de la creación muestra la necesidad de dar un salto al creador de todas las cosas. En el plano teológico, Sibiuda desarrolla una modalidad del argumento ontológico. Parte de que hemos de atribuir a Dios lo que a nosotros se nos impone como afirmable. En consecuencia todo lo mejor y más noble que puede pensarse ha de atribuirse a Dios. Y como existir en la realidad es más perfecto que existir en el mero pensamiento, Dios tiene que existir realmente. De la existencia de Dios así pensada se deducen todos los demás atributos.

En 1557 la obra de Sibiuda fue puesta en el Índice; a partir de 1564 la condenación se limitó al prólogo. El motivo de la condenación inicial era la afirmación de que es posible conocer los misterios de la fe por la sola razón natural. La *Theologia naturalis* se imprimió catorce veces hasta 1852. Su lectura se extendió más allá del mundo académico. Influyó en Nicolás de Cusa, Comenius, Montaigne y Pascal.

Nicolás de Cusa

Edad media y edad moderna

Si incluimos a *Nicolás de Cusa* en la baja escolástica medieval, no queremos con ello decir que su filosofía sea un rebrote de la escolástica. La técnica específicamente escolástica de *quaestiones* y *responsiones*, la silogística y el culto a las autoridades en la didáctica escolar le son totalmente extraños; más aún, será pretensión suya liberar a la filosofía de estas ataduras del método. Pero es también cierto que el Cusano se mueve dentro de la cosecha otoñal del Medievo y se beneficia de sus grandes tesoros doctrinales, en los que se ha conservado vivo el espíritu de la Antigüedad y de la patrística, comprende los ideales cargados de promesas y de futuro que han señalado el alborear científico y matemático del siglo XIV y tiene la pretensión de atraer a sí a este mismo Medievo. No se siente enfrentado y antitético a él, como Bacon y Descartes, sino que va en sustancia a una con él. Cristianismo, platonismo y ciencia de la naturaleza son los tres grandes componentes de su pensamiento. Los encuentra ciertamente en la Edad Media, pero soterrados en parte y anquilosados a fuerza de mal comprendidos. Su empresa será volverlos a su original nitidez, ahondar en su comprensión y ponerlos a la luz de nueva vida mediante una renovada síntesis, tarea similar a la de Eckhart, al que es conscientemente afín, y cuya obra y espíritu han influido en él poderosamente. No será ya sutilizar con la *ratio* en torno al contenido de la revelación, sino hacer problemática la misma razón, llegar con ello hasta los primerísimos comienzos de toda investigación humana. Las ideas que desarrolla el Cusano son de una trascendencia que sólo más tarde se hará patente a toda luz en la filosofía del idealismo alemán, de manera que se ha llegado a decir que hay que ver en Nicolás de Cusa al «auténtico fundador de la filosofía alemana» (E. Hoffmann). Y lo que es aún más importante, el Cusano establece así el lazo de unión entre la Edad Media y la Edad

Moderna, entre la filosofía alemana y la filosofía cristiana, enlazándolas en una interior continuidad en el espíritu de Occidente.

Vida

Nicolás Chrypffs (Krebs = cangrejo) nació en 1401 en Cues (latinizado Cusa), junto al Mosela. Se educa con los Hermanos de la vida común en Deventer y a sus desvelos debe hondas influencias que marcan su carácter: amor a los libros y a las lenguas antiguas, idea de un cristianismo vivo e informador de la vida, y sobre todo vivencia de la mística. Estudia en Heidelberg (1416), pero se ve que la *via marsiliana*, como se apellida allí al ockhamismo, no le cuadra, pues ya un año después le vemos dirigirse a Padua, donde se consagra al estudio del derecho canónico y a la vez se entrega a la ciencia de la naturaleza, a la matemática y a la filosofía. A través de los maestros de Padua, algunos venidos de la misma Grecia, se abre para él el mundo antiguo, griego y romano. Tras seis años vuelve a su patria imbuido del espíritu de un suelo clásico y de una formación clásica, y, pasando por Maguncia, va a Colonia, donde recibe en 1430 la ordenación sacerdotal y ensancha con ello las posibilidades de su acción. En 1432 lo encontramos ya en el Concilio de Basilea, donde se coloca en un principio del lado del partido conciliarista, pero luego, cuando no se consigue llegar a una concordia, se pone del lado del papa. Esta actitud no fue ciertamente una casualidad, sino un resultado de toda su manera de pensar, de la misma contextura de su espíritu. Aparte de que, como hombre de natural y sana capacidad de resolución, se le hacía insoportable el interminable hablar sin resultado positivo, se sintió esta vez, como siempre, platónico; vio que lo múltiple no se da sin lo uno, y al revés, lo uno nada es sin lo múltiple. Por ello se declaró en favor de una suprema autoridad eclesiástica, lo mismo que se pronunció por un poder regio unitario, a pesar de que él, en lo espiritual tanto como en lo civil, estaba fundamentalmente del lado de la soberanía del pueblo. Fue ello una aplicación práctica del concepto de μέθεξις. La misma actitud anterior le anima cuando toma parte en la embajada que se encamina en 1438 a la corte imperial griega para llevar a cabo la unión con la Iglesia de Occidente. Su lema fundamental es *una religio in rituum diversitate*, y se profesa de nuevo partidario de la unidad

dialéctica entre lo uno y lo múltiple, que es la que da cauce a los derechos de ambas partes. En el viaje de vuelta surge ya en su mente la idea de la *Docta ignorantia*, que es la idea de una conciliación de los contrarios en el infinito, y que brilló en su espíritu como una revelación. En los años siguientes le vemos como legado del papa en las dietas de Maguncia, de Nuremberg y Frankfurt. En 1448, sus servicios en pro de los derechos de la Iglesia le valen el nombramiento de cardenal; en 1450, el de obispo de Bressanone y juntamente visitador y reformador de los conventos alemanes. La realización de sus ideales tropieza con la resistencia de los anti-ideales convertidos en costumbre y derecho. Así se ve envuelto en molestos y violentos altercados con Segismundo, el duque del Tirol, en el transcurso de los cuales el duque llega a tenerle preso durante algún tiempo. Nicolás de Cusa muere en Todi de Umbría en 1464. Su cuerpo está sepultado en San Pietro in Vincoli, de Roma, pero su corazón volvió a Alemania, según él había dejado ordenado, y fue finalmente depositado en Cues. En Cues se halla también hoy su selecta biblioteca.

Obras

Lo más importante de sus escritos es: *De docta ignorantia* (1440), tres libros sobre Dios, el mundo y el hombre, «la primera obra clásica de filosofía alemana, que en realidad ha fundado toda la nueva filosofía» (E. Hoffmann). En el mismo año, *De coniecturis*, que prosigue el mismo tema de la docta ignorancia. La *Apologia doctae ignorantiae* (1449) es un escrito de defensa de sus ideas contra los ataques del rector de Heidelberg, Juan Wenck. Bajo el común título de *Idiota* salen en 1450 tres tratados: *De sapientia, De mente, De staticis experimentis*. En el *De visione Dei* (1453) trata con estilo llano y popular de qué manera puede uno unirse con Dios y permanecer en Él por medio de la contemplación y la meditación. Las relaciones entre el ser y el posible son el tema del *De possest* (1460). El *De venatione sapientiae* (1463) refleja la posición del propio Cusano en el marco histórico de la filosofía y nos da, por decirlo así, su testamento filosófico.

Obras y bibliografía

Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig (luego, a partir de 1934, Hamburgo), Meiner, 1932s; *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, ed. por E. Hoffmann, con buenas introducciones y aclaraciones, Philosophische Bibliothek, Leipzig-Hamburgo, Meiner, 1936s; *De docta ignorantia I*, 1994, Philosophische Bibliothek, vol. 264a, ed. y trad. de P. Wilpert y H. G. Senger (lat./al.); *De docta ignorantia II*, 1999, Philosophische Bibliothek, vol. 264b, ed. y trad. de P. Wilpert y H. G. Senger; *De docta ignorantia III*, 1999, Philosophische Bibliothek, vol. 264c, ed. por R. Klibansky, trad. de H. G. Senger (lat./al); *La cumbre de la teoría*, introd., trad. y notas de Á. L. González, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993; *La docta ignorancia*, trad., pról. y notas de M. Fuentes Benot, Madrid, Aguilar, [5] 1981; *De possest*, introd., trad. y notas de Á. L. González, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992; *De Dios escondido; De la búsqueda de Dios*, trad., pról. y notas de F. de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, [3] 1977; *La visión de Dios*, trad. e introd. por Á. L. González, Pamplona, EUNSA, 1994; *Diálogos del idiota; El possest; La cumbre de la teoría*, introd., trad. y notas de Á. L. González, Pamplona, EUNSA, 2001; *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, ed. por E. Meuthen y H. Hallauer, Hamburgo, Meiner, 1976s.

M. ÁLVAREZ GÓMEZ y J. M. ANDRÉ, *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa: actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de novembro de 2001*, Coimbra, Unidade de Investigação e Desenvolvimento, Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras, 2002; *Anuario filosófico* 28, 1995, n.º extra. dedicado a Nicolás de

Cusa, ed. por J. Cruz Cruz («La dimensión simbólica del arte», por J. M. André; «*Mens est viva mensura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual», por D. Gamarra; «La infinitud de Dios y la vida intelectual. Nota sobre los implícitos gnoseo-antropológicos de la idea cusana de Dios», por J. A. García González; «Ver e imagen del ver. Acotaciones sobre el capítulo XV del *De visione Dei* de Nicolás de Cusa», por Á. L. González; «El Cusano y la primera filosofía moderna de la creación», por R. Hüntelmann; «El concepto de "sabiduría" en *Idiota de sapientia*», por M. C. Paredes; «Introducción al *De Non-Aliud*», por H. Pasqua; «La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano», por L. Peña; «Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión», por M. J. Soto; «La igualdad», Nicolás de Cusa); W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. de A. Ciria, Pamplona, EUNSA, 2005; E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico de la Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975; *id.*, «Nicolau de Cusa e Raimundo Lulo. A través dos manuscritos da Biblioteca de Cusa» en *Revista Portuguesa de Filosofia* 15, 1959, págs. 245-251; K. FLASCH, *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003; M. DEGANDILLAC, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophische Weltanschauung*, Düsseldorf, Schwann, 1953; R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Cues*, Tréveris, Paulinus-Verl., 1952; *id.*, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, Münster, Aschendorff, 1955; E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*, Heidelberg, Winter, 1930; J. KOCH, *Nicolaus van Cues und seine Umwelt*, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1948; *id.*, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Colonia-Opladen, Westdeutscher Verl., 1956; J. M. MACHETTA y C. D'A MICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa. Genealogía y proyección. Actas del Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica*, Buenos Aires, Biblos, 2005; E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Cues*, Colonia, Westdeutscher Verl., 1958; E. MEUTHEN y H. HALLAUER, *Nikolas von Kues 1401-1464*, Münster, Aschendorff, [2] 1992; D. MORAN, «Nicholas of Cusa and modern philosophy», en J. HANKINS

(ed.), *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, págs. 173-192; F. REGO, *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, Buenos Aires, Gladius, 2005; M. THURNER, *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlín, Akademie Verl., 2002; E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Frankfurt, Minerva, 1963 (reimpr.); K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt, Klostermann, [3] 1984.

Espíritu

La puerta de entrada a la filosofía del Cusano la constituye su teoría del conocimiento. Rápidamente se puede uno orientar sobre sus principios capitales siguiendo la exposición intuitiva del comienzo del *Idiota*, con la conversación de un «pobre ignorante» y un «atusado retórico» en una barbería romana que abre sus ventanas sobre el bullicio de feria y verdulerías del foro romano; este espectáculo les ofrece el primer tema de meditación y filosofía (*Idiota de sap*. I, págs. 6s Meiner). Desde aquel observatorio contemplan cómo la gente cuenta, mide y pesa sus mercancías. Y se preguntan: ¿cómo se hace el contar, el medir y el pesar? Distinguiendo, dice el retórico. Pero ¿cómo se hace el distinguir? ¿No se cuenta por el uno (*per unum numeratur*), tomando al uno una, dos, tres veces, de modo que el uno es el uno tomado una vez, el dos el uno tomado dos veces, el tres el uno tomado tres veces, y así sucesivamente? De ahí se sigue, concluye ahora el Cusano, que es posible deducir todos los números del uno. *Per unum ergo fit omnis numerus*. Lo mismo exactamente tenemos con la unidad de peso y medida. Todo contar, medir y pesar es en, por y de la unidad, del uno. ¿Y cómo podría concebirse y entenderse esta última unidad, principio del contar, medir y pesar? No sé, dice el retórico, sólo sé que la unidad no puede entenderse por el número, porque el número es después que la unidad (*quia numerus est post unum*). Y lo mismo habrá que decir del peso y de la medida. Lo compuesto es siempre después, completa el profano, y por ello lo compuesto no puede contar, medir ni pesar lo simple, sino que ocurre al revés. Aquello, pues, a tenor de lo cual, en lo cual y a partir de lo cual se cuenta, se mide, se pesa, no se podrá concebir por el número, la medida y el peso (*numero, pondere, mensura inattingibile*). Hasta ahora fue sólo un ejemplo intuitivo. Pero el Cusano apunta nada menos que al principio de todo el ser. El caso es aquí idéntico. El principio de todas las cosas es también aquello en virtud de lo cual, en lo cual y a partir de lo cual todo lo derivado se deduce, y ello mismo no se puede concebir ni entender por algo posterior, sino al revés es él el que da sentido

e inteligibilidad a todo lo demás, como lo vimos antes en los números. *Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattingibile*. En estas breves reflexiones tenemos *in nuce* los elementos esenciales de la filosofía de Nicolás de Cusa.

Docta ignorantia. Lo primero que nos sorprende es la original idea de la *docta ignorancia*. Es un concepto complejo.

Aguijón socrático. En él se encierran por de pronto las mismas tendencias que persiguió Sócrates en su constante estribillo: «Sólo sé que no sé nada». Hay hombres, diría también el Cusano, que hacen alto en su camino satisfechos de su saber y no advierten que no saben muchas cosas que creen saber. A ésos hay que sacudirlos de su entumecimiento acicateándolos para que profundicen más y puedan efectivamente llegar a la verdadera ciencia. Cusa está convencido de que hay que airear el saber rutinario claveteado por una larga tradición de escuela; y aquí apunta él sin duda cuando proclama alto su consigna de comenzar por saberse «nesciente» para hacerse de veras sabio. Claro que esta actitud innovadora es sólo un aspecto secundario; su pensamiento tiene otras raíces doctrinales más hondas.

Teología negativa. La docta ignorancia puede considerarse también como una fórmula de la teología negativa. El Cusano opina, como lo vemos ya por las ideas apuntadas, que el principio de todo, Dios, no sólo no es comprendido de hecho, sino que fundamentalmente no puede ser alcanzado en su propio ser por nuestro entendimiento (*inattingibilis*). No sólo Dios, las mismas cosas creadas no las vemos de golpe en su esencia.

Camino infinito de la ciencia. Por otro lado la docta ignorancia viene a trazar como un camino infinito en el conocer. «Nada de este mundo es tan exacto que no pueda ser concebido más exacto; nada tan recto que no pueda ser más recto; nada tan verdadero que no pueda ser aún más verdadero», se dice en el *Idiota de sap*. (II, pág. 32). El *Idiota de staticis experimentis* comienza con el mismo pensamiento y el *De coniecturis* desenvuelve todo él este mismo tema. Cusa no despacha de un plumazo el problema recurriendo al concepto de conocimiento «adecuado», como lo hicieron

antes la Estoa y la filosofía medieval. El proceso del conocer es para él un camino infinito, un camino de conjeturas; de ahí el título de su libro *De coniecturis*. En él explica cómo nuestro pensamiento es un conato de abarcar al ser desde puntos de vista siempre nuevos. El acento se carga sobre la palabra «conato». La verdad no se nos revela de una vez, sino que vamos como a tientas por las cosas, descubriendo ahora un rasgo ahora otro de su esencia. Tan sólo los objetos matemáticos y los artificiales, que nuestro propio espíritu fabrica, son en él más verdaderos que en la realidad (*De beryllo*, cap. 32). El pensamiento en su conjunto no es nuevo, pues ya la teología negativa había dicho esto mismo de nuestro conocimiento de Dios, y hemos de tener siempre en cuenta que Nicolás de Cusa está influido en altísimo grado, aun en el estilo, por el Pseudo-Dionisio y su concepto de Dios como lo super-esencial y super-comprensible, y recordemos también que el nominalismo, por su parte, había abandonado la teoría del concepto-imagen y restringido mucho el alcance de nuestro conocimiento de las esencias de las cosas. Pero el Cusano junta a lo negativo lo positivo. Si sabemos de nuestro no saber de Dios es porque sabemos también algo del infinito. Si dijéramos que entendemos el infinito, sería mucho y exagerado decir, pero un saber «algo sobre el infinito» eso sí es posible, y en ello se contienen los dos aspectos: el tener ese conocimiento y el ser un conocimiento que nos deja muy atrás de la realidad. Nicolás de Cusa hace honor a la actitud crítica de los nominalistas en lo que toca a la esencia de las cosas, pero soslaya en seguida el escollo de un relativismo absoluto, resolviendo en último término el conocimiento por conjeturas en un saber sobre los arquetipos. En el mismo párrafo en que afirma que nada en este mundo es enteramente exacto, presupone los arquetipos de una absoluta rectitud, verdad, justicia y bondad. No son de este mundo, pero nosotros medimos por ellos a este mundo y así son ellos algo positivo (*Idiota de sap*. II, págs. 32s). En uno y otro caso, en lo que toca al conocimiento de Dios y al de las esencias de las cosas, es otra vez la teoría de las ideas y su concepto de participación lo que le permite al Cusano entrar en una decidida crítica de los límites de nuestro conocer, sin caer con todo en el escepticismo. Detrás de la idea todo queda muy por debajo en plano inferior, pero no obstante participa de ella. Nicolás de Cusa puede resultar

más progresivo que la escolástica, que asimiló acaso demasiado rápidamente la *species* aristotélica; sabe que el nominalismo descubrió ciertos aspectos legítimos, pero sabe también lo positivo que hay en la escolástica y salva el conocimiento de las esencias de las cosas, haciéndolo tarea de un caminar infinito. Frente al nominalismo representa un viraje bastante parecido al de santo Tomás frente a Abelardo, y con todo es un iniciador del pensamiento moderno, en cuanto que cierra el paso a desmedidas ilusiones. Por eso Nicolás de Cusa significa una síntesis de lo mejor de dos edades, a las que enlazó en sí de tal manera que a través de él cada una de ellas puede aprender de la otra.

Vía mística. Finalmente la docta ignorancia puede caracterizarse como una vía mística. Hasta qué punto pervive el pasado en Nicolás de Cusa lo deducimos del hecho de que el no saber sabiendo (no entender entendiendo, traduciría san Juan de la Cruz) tiene en él un sentido místico. Habla de un mirar al Dios invisible, en que nos desnudamos de todo concepto y de toda imagen y hacemos callar a todo lo que a diario habla dentro de nosotros. «Mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi ese visio […] invisibilis Dei» (*Apol. d. ing.*, pág. 7 Meiner). Con ello el alma se sumerge en la oscuridad; pero la oscuridad es luz, y este no entender es la vía «que todos los sabios han seguido antes y después de Dionisio» (*Apol. d. ing.*, pág. 20). El grado de cercanía que Nicolás de Cusa alcanza aquí con el sentir moderno aparecería claro comparando el pasaje del Cusano con el capítulo «Les sources» de la lógica de Gratry.

Apriorismo. El segundo elemento en la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa es su apriorismo.

El unum. El *unum* es algo previamente dado que antecede a todo conocimiento. Esto lo pone de manifiesto a toda luz la conversación cara al foro romano con que hemos abierto y fundamentado nuestra exposición. Lo mismo que en san Agustín (*De lib. arb*. II, 8, 22), a quien el Cusano sigue en esto muy de cerca, no se deduce la unidad, el uno, de la experiencia por abstracción, sino al revés, todo es y viene por el uno, del uno y en el uno, y sólo a través de él, a partir de él, es conocido y entendido. Lo explica con

más detalles en el cap. 4 del *Idiota de mente*. Nuestro espíritu, se dice allí, es una imagen y una semejanza del espíritu de Dios. Lo mismo que el espíritu divino, en cuanto concepto absoluto, es el concepto de todos los conceptos y la forma de todas las formas, y en aquella absoluta unidad lo contiene todo, en forma que se podrá de allí, como de una *complicación*, deducir y derivar todas las *explicaciones* y despliegues, y llegar así al mundo de lo múltiple (*cf.* también *Idiota de sap*. II, págs. 30s.), así también nuestro espíritu, aunque sólo en imagen, pero efectivamente, lo contiene todo como replegado y simplificado en él, y puede de sí mismo desentrañarlo y desplegarlo, como el número es el despliegue de la unidad, el movimiento el despliegue del reposo, el tiempo el despliegue del instante y de la eternidad, lo compuesto el despliegue de lo simple, la extensión el despliegue del punto, la desigualdad el despliegue de la igualdad, la diversidad el despliegue de la identidad, etcétera.

El sentido. Nicolás de Cusa rinde tributo a Aristóteles cuando afirma, frente a Platón, que el alma es como una tabla rasa, en la que comienza a escribirse sólo cuando actúa el sentido, pero admite que el espíritu posee un criterio originario independiente, sin el cual no puede dar un paso (*concreatum iudicium*); un criterio mediante el cual por sí mismo (*per se*) juzga de todo, si se trata, por ejemplo, de un auténtico *iustum*, *bonum*, *verum* o cualquiera otra esencia (*quidditas*), cuando los sentidos nos anuncian algo de ese género. El espíritu está claramente situado por encima del sentido. El conocimiento comienza ciertamente por él, pero el espíritu (*mens*) es su criterio y juicio, y sólo con él se completa y perfecciona el conocimiento. Nicolás de Cusa alude claramente al pasaje del *Fedón* (75 *b-e* y 100b, *cf. supra*, pág. 121) y observa que si por las ideas platónicas se entiende la originaria facultad de juzgar del espíritu, «entonces Platón no se ha equivocado del todo». Y en ello está también la base principal de la docta ignorancia. El Cusano se ha apropiado, en efecto, de la idea platónica de la participación y la ha llevado hasta sus últimas consecuencias. El apriorismo de la idea domina toda su filosofía. Y con ello queda por sí mismo claro que tanto el ser de las cosas como el conocer de nuestros conceptos se queda muy por bajo de la total verdad del ideal. Porque todo

anhela, sí, ser como la idea, pero no le es dado nunca alcanzar esa meta, como se dice en el *Fedón*, 75b. Pero por el hecho de participar de la idea y estar ésta siempre en algún modo en el ser de las cosas y en nuestro espíritu, no se queda el conocer nuestro en algo meramente negativo; superamos el escepticismo y el relativismo absolutos; tenemos un auténtico conocimiento.

Coincidentia oppositorum. Si todo puede deducirse y derivarse del uno, como los números de la «mónada», resulta claro que todos los opuestos vendrán a coincidir en el infinito, y que sólo en lo múltiple se manifiestan los contrarios. Tal es la mente del Cusano y en esta concepción de la *coincidentia oppositorum* ha visto él la pieza maestra de su filosofía, aquella iluminación que absorbió su mente en el viaje de vuelta de Bizancio.

Aspecto ontológico. La coincidencia es ante todo un principio *ontológico*. Como tal expresa que en el infinito los límites y barreras se eliminan y coinciden. Si por ejemplo a un cuadrado inscrito lo convertimos en un pentágono, y luego en un hexágono, y así sucesivamente en un polígono de n lados, de modo que n sea cada vez mayor, el polígono se irá acercando cada vez más y más a la circunferencia, y si n es infinito, coincidirá con ella. Esto ocurrirá igualmente con todos los opuestos y contrarios. En el fundamento primero infinito del ser, en Dios, todo se hallará como replegado en una unidad, se encontrará allí cuanto en este mundo se despliega en diversidad y multiplicidad. En Él todo es uno y unidad; sólo cuando las cosas salen de Él se enfrentan entre sí en relación de distancia y oposición.

Aspecto lógico. Desde estas consideraciones de tipo ontológico, a Nicolás de Cusa le vino fácilmente la idea de que también nuestro entendimiento, con su multitud de reglas y atomización conceptual del juicio, viene o ser como un despliegue de una unidad infinita, la de la razón. Las reglas de la lógica, con su principio fundamental de contradicción, valen sólo para el pensar del entendimiento; en el plano de la razón, en cambio, dichas reglas quedan superadas, porque la razón es fuente y origen de toda la vida

espiritual, es aquella última y radical unidad de cuyo poder creador emana toda la plenitud de lo múltiple y desde ella adquiere contorno y forma. Se ha visto en esta concepción de la razón el auténtico comienzo de la moderna filosofía alemana; porque estaría aquí ya esbozada la teoría del espíritu como unidad sintética, factor creativo de todo nuestro conocer, teoría sobre la que se basa la crítica de la razón de Kant, y a la que apuntó ya Leibniz, y que desenvolvió Fichte hasta convertirla en la teoría del yo puro, y con la que Schelling y Schleiermacher trataron de sintetizar el yo individual y la infinitud del universo y de Dios. Si no se lleva a una reprobable exageración la creatividad del espíritu, que opone la filosofía moderna a la metafísica antigua, semejante interpretación histórica es viable y tiene un especial valor para penetrar la conexión interna que enlaza la moderna filosofía con el pensar de la Antigüedad y de la Edad Media. El Cusano, en efecto, admite una buena dosis de esa creatividad del espíritu: en el espíritu divino preexiste todo el mundo arquetípico (*Idiota de sap*. II, pág. 30), y nuestro espíritu lo traslada y copia en sí mismo con una actividad propia que es caracterizada como *assimilatio* (*De mente*, cap. 40).

Con la Antigüedad. Hablábamos de un enlace con el pensar antiguo porque con ello volvemos al principio fundamental de la teoría del Cusano: la dialéctica platónica, que sabía deducir mediante el método de la diáiresis todo lo múltiple a partir de la idea del bien en sí, puede bien considerarse como la patria de la *coincidentia oppositorum*; y se confirmará esto repasando las especulaciones del Platón posterior en torno a la idea y el número.

Con la Edad Media. Y el Cusano enlaza también con la Edad Media, porque a lo largo de este periodo se han conservado más o menos conscientemente y más o menos explícitos los rasgos doctrinales neoplatónicos que laten en el fondo de la concepción expuesta. No sólo el Pseudo-Dionisio, que legó a la Edad Media la comparación de la salida de las cosas del uno con la salida de los números a partir de la unidad, y del que la ha tomado también el Cusano; no sólo el Eriúgena y Thierry de Chartres; también el *De intelligentiis* toma el infinito como punto de

arranque de la metafísica. En san Alberto Magno el ser procede de Dios, *intellectus universaliter agens*, produciéndose gradualmente en una multiplicidad cada vez mayor, y en el mismo santo Tomás el absoluto contiene «complicadamente» en su trascendente infinitud omniforme lo que en su «explicitación» se llama universo. En la *S. th.* I, 4, 2 ad 1, leemos este texto de impresionantes resonancias cusanas: «In causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem; et sic quae sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum». El mismo santo Tomás nota en aquel pasaje la conexión de estos conceptos con el Pseudo-Dionisio.

Dios

Como complicatio. En el primer libro de la *Docta ignorantia* Nicolás de Cusa muestra que Dios es el *maximum*, la plenitud por excelencia, a la que nada falta; que no puede hacerse mayor ni tampoco menor. Por ello Dios contiene en sí todo lo que fuera de Él sólo es visto y pensado como distinto por nuestro entendimiento. Él es la *complicatio* de todas las cosas, y como en Él no son ellas ya distintas ni diversas, es también la *coincidentia oppositorum*. «Dios es la esencia absolutamente simple de todas las esencias; en Él están contenidas todas las esencias que hay, que hubo y que habrá jamás, realmente y desde toda la eternidad» (*Docta ign*. I, pág. 32). Aquí no se distingue el hombre del león, ni el cielo de la tierra, y en general no se da aquí lo otro y lo distinto (*Docta ign*. I, pág. 49). Tras este desarrollo de su idea central huelga toda ulterior declaración. El Cusano se esfuerza por hacer inteligibles estos conceptos recurriendo una vez más a sus familiares reflexiones matemáticas. Muestra, por ejemplo, cómo solamente en el plano de lo finito se oponen entre sí el círculo y la recta, pero en un círculo infinito la curvatura de la línea envolvente sería tan infinitamente pequeña, que podría considerarse nula, y entonces circunferencia y recta coinciden. Parecidas reflexiones prende él a los esquemas intuitivos del triángulo y de la esfera.

El mundo como explicatio. El mundo se concibe bien ahora como una *explicatio* o despliegue de Dios. Es el tema del libro II de la *Docta ignorantia*. El mundo es por Dios, de Dios y en Dios.

Multiplicidad. Como los números se desarrollan a partir de la «mónada», así el mundo en su multiplicidad a partir de Dios. Justamente en esta concepción que el Cusano ha calcado del Pseudo-Dionisio se revela de nuevo el platonismo de nuestro pensador.

Totalidad. Por ello justamente el mundo ha de mirarse también como una totalidad, totalidad integrada a su vez por totalidades. Todo está en todo (*quodlibet in quolibet*), porque Dios está como todo en cada cosa; idea que volverá a aparecer en el Renacimiento. Pero no es que en el Cusano quede cada cosa individual absorbida en su individualidad por el todo y pierda como particular todo significado, como querrá el panteísmo posterior. Al contrario, lo individual debe darse, y sin ello no se daría tampoco el todo. Pero el individuo refleja a su manera y en su independiente realidad el espíritu y la esencia del todo, y justamente en virtud de ello se orienta el universo hacia el *unum*, adquiere cohesión, forma, verdad y cognoscibilidad. Nos encontramos otra vez con la idea de la participación, que salva ambos extremos, lo individual y el todo.

¿Panteísmo? Se ha achacado muchas veces a Nicolás de Cusa una concepción panteísta. Esto no es exacto. El panteísmo concibe al universo «como» Dios, el Cusano lo concibe «a partir de» Dios (E. Hoffmann). La solución del problema la tenemos otra vez tomando como clave de exégesis la idea de participación. Niega la identificación y afirma, en cambio, la distinción, bien que no admite una disolución entre el mundo y Dios. Si el mundo es imagen y semejanza de Dios es ciertamente parecido a Él, pero no idéntico a Él. El Cusano distingue bien entre semejanza e identidad. La escolástica diría analogía. El Cusano toma el agua de más arriba y se refugia en el concepto de participación que sirve de base a toda analogía. Con ello se reafirma en la única oposición que él no pretende suprimir, sino reforzar, a saber, la oposición entre origen primero y derivación, entre medida y medido, entre Creador y criatura.

Especulación y ciencia de la naturaleza. La especulación del Cusano sobre el infinito, la ignorancia, el uno y lo múltiple llevó a un concreto enriquecimiento de la ciencia de la naturaleza y de sus métodos. Si todo lo existente es individual y único, y si el universo es también un infinito, aunque un infinito «contraído», no se dará nada repetido dos veces de modo enteramente igual, no habrá propiamente un punto central cósmico, las estrellas fijas no serán ya los límites del todo, nuestra Tierra será una

estrella entre las estrellas y cualquier punto será el centro, porque en todas partes y de igual manera vive y alienta la infinita totalidad. Así, Nicolás de Cusa viene a ser un precursor de Copérnico, y su método matemático del contar, medir y pesar, que introduce en la ciencia de la naturaleza, anuncia el espíritu de Kepler. Sus «experimentos en la balanza» no caen, en efecto, fuera del marco de sus especulaciones filosóficas. El filósofo del saber conjetural sabe que nada en este mundo puede alcanzar la plena exactitud, «pero el resultado de la balanza se acerca más a la verdad» (*Idiota de stat. exp.*, pág. 119 Meiner). También Platón vio en la matemática el camino recto hacia la verdad de lo ideal. Y una vez que el Cusano ha aprendido a medir fundamentalmente al mundo desde la idea, todo tiene que parecerle proporcional. Y así propugna que se mida el pulso con el reloj, y que se examinen por medio de la balanza las secreciones de sanos y enfermos, y que se fije el peso específico de los metales. No pudo admirar los resultados de este método en la ciencia natural, pero tuvo conciencia de su posibilidad.

El hombre

En el libro III de la *Docta ignorantia* Nicolás de Cusa trata del hombre. El hombre tiene que buscar el camino hacia el absoluto.

Cristo. Este camino pasa por Cristo. En Cristo se ha hecho hombre la idea de la humanidad, a fin de que el hombre, por Él, vuelva a encontrar lo divino, para lo que está llamado y en virtud de lo cual únicamente es plenamente hombre. Aquí se acrisola de nuevo la posición básica del pensamiento del Cusano. Perderse en el infinito es la vieja aspiración de toda mística. También la mística alemana anterior a Nicolás de Cusa participa de esta tendencia.

La individualidad como tarea. Pero ya Eckhart había unido a la idea del universal el progreso de lo individual. Sabe de un *ego archetypus* en la mente de Dios, que hemos de ponernos delante de los ojos, porque mediante él es como llegamos a nuestra propia forma ideal, y con ello a nuestra «mismidad» o personalidad. Nicolás de Cusa subraya con especial ahínco esta misma idea y la desenvuelve ulteriormente. Con ello ha prestado una especial aportación a la génesis de la filosofía alemana. El individuo es como el microcosmos frente al macrocosmos. En él se encierran creatividad, libertad y espontaneidad, y en virtud de ello se hace un sujeto sustancial con individualidad única e independiente, un auténtico mundo en pequeño. Pero así como en el macrocosmos se halla la multiplicidad de fuerzas concentradas en virtud de la idea unitaria del todo, así también se alza sobre la individualidad del singular la idea de su «mejor yo», a fin de que la vida vaciada en el espacio y el tiempo no se desvanezca en acaso, azar, absurdo y capricho.

El hombre puro. De este modo el hombre se levanta sobre el mundo y sobre su materia, retornando ahora por primera vez sobre sí mismo. Y así el hombre vive su vida en este mundo en libertad, don de Dios, guiado por una

idea supratemporal; vive en este mundo, pero no es de este mundo. Lo informará y lo configurará él mismo, pero desde un plano superior. Su yo es ahora algo más que la conciencia de un animal con cerebro en plena evolución. Es algo muy distinto. «El yo puro en su maduro desarrollo no es ya parte del mundo natural, sino que *tiene* su participación en el mundo de las ideas. Pero si la idea es lo verdaderamente indivisible y eterno, se abre con ello por primera vez el camino al pensamiento de que nuestra efectiva individualidad sobre la tierra se nos da sólo en el yo mismo» (E. Hoffmann). Cuando luego Kant se esfuerce por mostrar el hecho moral de la razón práctica libre de toda materia, para que el hombre por sí mismo se configure desde dentro, tendremos que reconocer que el concepto fundamental lo ha anticipado ya el Cusano.

Influjos

Francia. Nicolás de Cusa ejerció al principio su influjo más en Francia y en Italia que en Alemania. La idea de la docta ignorancia fue explotada y desarrollada desde Bouillé hasta Sánchez y Gassendi; en el último, empero, en la dirección del escepticismo negativo al estilo de Montaigne y de Charron. Por moverse Descartes en la misma dirección, se extinguen allí en Francia los elementos positivos del pensamiento del Cusano.

Italia. En Italia Ficino y Pico della Mirandola hubieron de encontrar en Nicolás de Cusa singulares motivaciones. También Pico della Mirandola habla de la infinita dignidad del hombre, que estriba en su poder creador, en su libertad y en su individualidad. Pero mientras en Nicolás de Cusa la actividad del hombre está regulada por una suprema idea, que le presta sentido, Pico se detiene en el infinito dinamismo del demiurgo humano, que se constituye en dueño de sí mismo. Para el Cusano sólo Cristo es el Señor. Giordano Bruno tuvo la virtud de paganizar por completo al cardenal de Cusa y, lo que es peor, de vulgarizarlo groseramente.

Alemania. A través de Bruno, de Paracelso y de Leibniz, el pensamiento de Nicolás de Cusa entra por fin en el marco de la filosofía alemana y dentro de ella ejerce toda su eficacia. Antes no le fueron los tiempos propicios por las turbulencias religiosas y políticas. Ahora, en cambio, su pensamiento se desarrolla, como hemos visto, hasta pasar por el auténtico comienzo de la gran filosofía alemana. Nicolás de Cusa vivió en el otoño de la Edad Media, y sólo dentro del cuadro de esta época se le podrá comprender y valorar en su significado histórico, cultural y espiritual. Pero mirado en su aspecto problemático-histórico, este otoño fue más maduro que los tiempos subsiguientes de la exuberante primavera renacentista y del ahíto estío de la Ilustración. Por ventura hizo falta que retornara el otoño para que se produjera una situación filosófica en la que pudieran ponerse al día, con

vida renovada, las más fundamentales posiciones del Cusano (E. Hoffmann).

Abundan los panegiristas de la filosofía moderna que no ven en la filosofía de la escolástica sino oscuridad; y los seguidores de la escolástica que no ven en la filosofía moderna más que error. El estudio de la filosofía de Nicolás de Cusa haría comprender a ambos partidos cómo en el lado contrario se encuentran elementos de la mejor herencia propia, y les llevaría a comprenderse mejor a sí mismos y a los otros.

TERCERA PARTE

FILOSOFÍA DE LA EDAD MODERNA

RENACIMIENTO

GENERALIDADES

Concepto de Edad Moderna

Tradicionalmente entendemos por Edad Moderna aquel periodo de nuestra historia occidental que comienza con el Renacimiento y la Reforma protestante y alcanza hasta nuestros días. Esta partición del tiempo, tomada de la historia universal, necesita ciertamente revisión, pero se ha hecho clásica y obligada aun para la historia de la filosofía. Por razones de utilidad didáctica limitamos aquí la Edad Moderna con la fecha de la muerte de Hegel (1831), para encerrar después, en una última parte, los siglos XIX y XX, comprendidos bajo el nombre de filosofía contemporánea.

Espíritu de la Edad Moderna

Al querer caracterizar la filosofía moderna, particularmente en aquellos aspectos diferenciales que la definen frente al pensamiento del Medievo, es muy fácil ceder a la sugestión del nombre que a sí misma se ha dado esta época, «moderna», nueva.

Lo nuevo. Efectivamente, nos sentimos inclinados a poner lo esencial de la Edad Moderna en una problemática filosófica nueva, quizá enteramente inédita y distinta de todo lo anterior con que se encuentra enfrentado el espíritu europeo. Es cierto que en las interpretaciones históricas de tipo cosmovisional y religioso que estuvieron en boga al comienzo de nuestra época se subrayó como fundamental esta actitud «innovadora» de los pensadores modernos. La verdad histórica, empero, es que en todas las manifestaciones de la vida espiritual y de la cultura de los pueblos, las sucesivas fases evolucionan lentamente y ahondan las raíces de su desenvolvimiento dinámico en capas más profundas de lo que se descubre a simple vista. Concretamente en el campo de la filosofía tenemos —lo da la investigación más reciente y depurada— que mucho de la Edad Moderna se encuentra ya en el Medievo, particularmente en la llamada baja escolástica, en Ockham y en los nominalistas, en Eckhart y en Nicolás de Cusa, y aun mucho antes en Escoto, y aun quizá en Abelardo. Inversamente —se puede afirmar con seguridad—, los problemas fundamentales pertenecientes al ámbito del filosofar medieval perviven en el pensar moderno. Un estudio clásico sobre *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Heimsoeth, trad. cast. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1990) ha podido demostrar que estos temas pertenecen a la historia del espíritu occidental en su totalidad, y constituyen un hilo de continuidad que atraviesa todas las grandes épocas. Por todo ello es más exacto decir que la filosofía de la Edad Moderna es sólo relativamente moderna, nueva.

Libertad. Pero no es menos simplista y descaminada la otra opinión de que la filosofía moderna se caracteriza por la libertad y autonomía espiritual con que se mueve en sus fines y en sus caminos, a diferencia de la filosofía medieval. Más exacto es decir que el hombre moderno se afana de un modo más consciente por su libertad y emancipación espiritual, y consiguientemente se ocupa y habla de ella más que el hombre medieval. Pero, en el fondo, no le faltó tampoco a éste la libertad en su pensar; y cuando se aducen hechos efectivos de imposiciones de la autoridad religiosa, sería del caso recordar que tampoco el hombre moderno se vio libre de semejantes presiones autoritarias. Piénsese en las medidas tomadas por el gobierno de los Países Bajos contra Descartes; en la actitud del Ayuntamiento de Amsterdam contra Spinoza; en la de los regidores de Görlitz contra Böhme; en la real orden de Federico Guillermo II contra Kant el primero de octubre de 1794; en la *Reclamación de la libertad de pensar dirigida a los príncipes de Europa que la oprimieron hasta el presente*, de Fichte; en la destitución de Moleschott y de Büchner, aprobada por el mismo Schopenhauer; en el tono cortesano y estatal de la filosofía de Hegel; en las excesivas connivencias de los filósofos con los vaivenes de la política; en las contemporizaciones de buena diplomacia que han guardado personas y escuelas, aun en asuntos estrictamente profesionales; y en otras cosas parecidas. Para no decir nada de las medidas de fuerza en el mismo terreno doctrinal, que no raras veces emanaron de una política autoritaria en tiempos contemporáneos (nazismo, comunismo).

No es factible caracterizar a la Edad Moderna por determinados conceptos de valor; sólo por la limitación temporal de éstos ya se corre el riesgo de caer en apreciaciones subjetivas.

Dispersión doctrinal. Más adecuado sería caracterizar nuestra época, de un modo puramente descriptivo y lo más posiblemente neutral, contentándonos con señalar la dispersión doctrinal que en el pensamiento de la Edad Moderna encontramos. Esta dispersión se nos revela de hecho como una peculiaridad típica del espíritu de la filosofía moderna. No la encontramos en semejante medida antes, en la Antigüedad y, mucho menos, en la Edad

Media. Ahora surge y se desarrolla cada vez más eso que podríamos llamar desgarramiento y desintegración del espíritu y de la cultura moderna. Está en marcha la diferenciación de las naciones europeas; los pueblos se separan unos de otros, y con ellos se escinde también el espíritu de Occidente y su concepción unitaria del mundo. No sólo se disocian y se enfrentan, como campos aparte, la razón teorética y la razón práctica, la ciencia y la fe, la religión y la metafísica, la política y la moral; sino que pululan en tal abundancia los problemas, los métodos y las teorías, que apenas es posible abarcarlos con la mirada; no se entienden unos con otros; los congresos filosóficos evocan la confusión babélica de las lenguas; y se ha llegado finalmente al extremo de que el mismo espíritu desespera de sí mismo y avanza hasta una actitud de suicidio al colocar lo inconsciente por encima de la conciencia. Esta contradictoria escisión del pensamiento moderno produce en muchos una sensación de vértigo y desorientación; no saben por dónde avanzar, se apartan desilusionados de la filosofía y caen en un escepticismo resignado. Pero esto delata muchas veces una visión superficial y un juicio demasiado precipitado. El vértigo y la desorientación ante la variedad infinita de opiniones y sistemas filosóficos son sólo una fase preliminar, quizás inevitable, de la filosofía, fase que es preciso superar. El que decide no abandonar el campo a la primera dificultad y se adentra con tenacidad en lo más hondo de la filosofía pronto advertirá que las varias teorías y posiciones unilaterales se van corrigiendo unas a otras, y que la filosofía, tomada en su total conjunto de doctrina (no en sus afirmaciones parciales), en su paso vario y progresivo, rectificando, completando y avanzando, sigue siendo el camino real hacia la verdad.

Existencia. Lo que acaso en un principio fue motivo de desorientación o se confundió con el mismo error se revela después como un honrado anhelo de sinceridad incondicional: no dejar pasar a nadie sin examen, no aceptar nada sin crítica, no eximir del análisis ninguna posición por inconmovible que pretenda ser. Si no cada filósofo en particular ni cada corriente filosófica, sí es cierto que el espíritu filosófico en su conjunto está abierto a todo. Así dispuesto, encontrará verdades seguras, al menos dentro de las posibilidades humanas. Esto es natural, y el negar en absoluto la existencia

de semejantes verdades es una evidente exageración. Y en todo caso, cuando el pensador individual incorpora a su propia forma de vida esa dilatada amplitud de la filosofía, ésta se hace en él existencia. La más reciente evolución de la filosofía moderna, la filosofía de la existencia, es un paso consecuente y representa una expresión exacta de su íntimo ser.

La tarea. Lo último no será por cierto este momento actual de la evolución, precisamente porque la voluntad y el esfuerzo hacia la verdad no son aún la verdad misma. Toda voluntad de trabajo es valiosa, pero sólo en razón de la obra misma emprendida. Por ello no podemos contentarnos con la simple voluntad de hacer algo, con el mero esfuerzo de caminar, con la pura aporética, el problematismo. A un árbol no nos contentamos con pedirle que crezca y expanda su follaje, le exigimos frutos. Y este efectivo avanzar de la filosofía moderna sólo puede darse sacando a la luz verdades imperecederas, como auténticos frutos sazonados del auténtico filosofar, emanados de una más honda sabiduría. No superará ciertamente aquella dispersión desorientadora quien no ve más que eso en el pensamiento moderno y lo condena de golpe, englobando acaso en esa condenación todo lo humano y terreno; la superará quien, en desapasionado estudio de este pensamiento, descubre algo mejor, cala más hondo y mira más lejos. Nadie está más dispuesto para dejarse enseñar que el espíritu de la filosofía moderna.

Bibliografía

H. BARTH, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte*, vol. II: *Neuzeit*, Basilea, Schwabe, 1959; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 4 vols., Barcelona, Ariel, 2004 (vol. II: 3. de Ockman a Suárez; 4. de Descartes a Leibniz. 5. de Hobbes a Hume; vol. III: 6. de Wolf a Kant); E. CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, 4 vols., trad. de W. Roces, México, FCE, 1948-1957 (vol. I: El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de la naturaleza. Los fundamentos del idealismo; vol. II: Desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo. De Newton a Kant, la filosofía crítica); *id.*, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951; E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico de la Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975; J. E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 7 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, [2] 1977-1982 (reimpr. de la ed. 1834-1853); G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1955; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 6 vols., vol. IV: *Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, Wurzburgo, Schöningh, 1950; F. W. J. SCHELLING *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, trad. de L. de Santiago Guervós, Málaga, Edinford, 1993; K. SCHILLING, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2: *Die Neuzeit*, Múnich, Reinhardt, [2] 1953; F. UEBERWEG, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, con la colaboración de M. Frischeisen-Köhler y W. Moog, Basilea-Stuttgart, Schwabe, [14] 1958; A. D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*. *L'âge moderne*, París, Aubier, 1941; W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 6 vols., Frankfurt, Klostermann, 1964-1990 (vol. III: Renaissance;

vol. IV:Frühe Neuzei); K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, vol. 3: *Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft*; vol. 4: *Philosophie der Neuzeit*, Hamburgo, Rowohlt, 1965; W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, Buenos Aires, Nova, 1951; *id., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. por H. Heimsoeth, Tubinga, Mohr, [16] 1993; W. ZIEGENFUSS, *Philosophen-Lexikon: Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, 2 vols., Berlín, de Gruyter, 1949-1950.

Útiles para un estudio a fondo son los diccionarios filosóficos, como los de W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, redactado con la colaboración de los profesores de la Facultad filosófica de la Escuela superior de Filosofía de Múnich, y de otros profesores (Barcelona, Herder, [15] 2005); R. EISLERyK. GRÜNDER(eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., reelab. completa del *Wörterbuchs der philosophischen Begriffe* de R. Eisler, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1971-2007; *Enciclopedia filosofica. Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, 8 vols., Roma, Epidem, 1979; J. FERRATERMORA, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., ed. rev., aum. y actualizada por J.-M. Terricabras, Barcelona, Ariel, 1994 (Barcelona, Círculo de Lectores, 2001-2002); J. HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, iniciado por Kirchner y C. Michaëlis, reelab. por A. Regenbogen y U. Meyer, Hamburgo, Meiner, 1998; H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER, CH. WILD y otros, *Conceptos fundamentales de filosofía*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 1977-1979; A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo, [2] 1967; F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, ed. española a cargo de A. Martínez Riu, trad. de R. Gabás, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005.

Auxiliares bibliográficos, *cf. supra*, pág. 45. Además, véase la *International philosophical bibliography* (sucesora de *Répertoire bibliographique de la philosophie* [1949-1990], y de *Bibliografisch Repertorium van de Wijsbegeerte*, suplemento de *Tijdschrift voor Filosofie*, desde 1939) y la *Bibliographie de la philosophie* (París, Vrin, 1937s), así como los repertorios de «Bibliografía hispánica de filosofía» de *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*.

I

Filosofía del Renacimiento

En el Renacimiento se revela *in nuce* todo el espíritu de la filosofía moderna con sus inquietas tentativas hacia lo nuevo en todas direcciones. Es un hervor juvenil y exaltado que se despliega en multitud de empresas nuevas: reedición de la Antigüedad, incursiones en el campo de la mística y de la magia; cimentación de las modernas ciencias naturales; nueva concepción del hombre y del Estado. Se aspira en todo a lo fundamental y a lo grande. Pero no son ya los ideales caballerescos de grandeza y honor del Medievo, sino otros nuevos sentimientos y actitudes frente al mundo y al hombre. Lo definiríamos con unas palabras de Goethe: «¿Te afanas por el infinito? Ve tras lo finito en todas direcciones». Pero mientras el hombre sueña con el infinito se abate sobre él la pesadilla de lo finito y demasiado finito, en el mundo y en el hombre. Ya no se encuentra a sí mismo en paz con su interior y cae presa del escepticismo y el relativismo. Es un rasgo de este periodo y rasgo en general del tiempo moderno. Por otro lado esta época produce a un Suárez y a todo el círculo de hombres que le rodean. Relegado frecuentemente a un fleco marginal en las historias de la filosofía, ejerce no obstante este mundo de la renaciente escolástica española amplísimo influjo y es, más de lo que ordinariamente se quiere admitir, el terreno donde prenden muchas raíces del pensamiento moderno. Y si se recuerda también —Suárez está al final del periodo— al hombre que ilumina el comienzo de esta época, el cardenal de Cusa, quedará cerrado con estos dos hombres el arco que está tendido hacia nuevos blancos, pero que une con hilo de continuidad el Medievo y la Edad Moderna.

Bibliografía

H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle. Cussaner und Nolaner*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; *id.*, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008; J. BURCKHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de T. Blanco, F. Bouza y J. Barja, Madrid, Akal, [2]2004; E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951; E. CASSIRER, P. O. KRISTELLER y J. H. RANDALL, *The Renaissance philosophy of man: Petrarca, Valla, Ficino…*, Chicago, University of Chicago Press, [19]1991; G. DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos* XVI *y* XVII, trad. de E. Ímaz, México, FCE, [2]1947; N. FESTA, *Umanesimo*, Milán, Hoepli, 1935; A. FIELD, *The origins of the platonic academy of Florence*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988; E. GARIN, *Medioevo y Renacimiento: estudios e investigaciones*, trad. de R. Pochtar, Madrid, Taurus, 1981; *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Milán, Bompiani, 1994; G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, Vallechi, 1920; M. Á. GRANADA, *El umbral de la modernidad*, Barcelona, Herder, 2000; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., Leiden, Brill, 1991; R. HÖNIGSWALD, *Denker der italienischen Renaissance: Gestalten und Probleme*, Basilea, Haus zum Falken, 1938; J. KRAYE (ed.), *Introducción al Humanismo renacentista*, ed. española a cargo de C. Clavería, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance thought and letters*, 2 vols., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984-1993; *id.*, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. de M. Martínez Peñaloza, México, FCE, 1996; *id.*, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1993; A. RIEKEL, *Die Philosophie der Renaissance*, Múnich, Reinhardt, 1925 (reimpr. Nendeln-Liechtenstein, Kraus-Reprint, 1973); G. SAITTA, *Il pensiero italiano nel Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vols., Florencia,

Sansoni, 1961; G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2 vols., Berlín, Reimer, ^{3}1893 (reimpr. Berlín, de Gruyter, 1960).

LA ANTIGÜEDAD RENACIDA

Como el nombre mismo nos lo dice, se pone de ordinario lo esencial del Renacimiento en el renacer de la Antigüedad. Ciertamente no lo es todo esta vuelta a la cultura grecorromana; pero sí es la característica más saliente de esta época tan rica en notas particulares. Que no es algo tangencial lo asegura el hecho de que esta renovación de lo antiguo no se queda en una artificial fachada, sino que llega a ser un auténtico movimiento espiritual. Se señala por lo común como determinante de este fenómeno histórico el encuentro de Oriente y Occidente en el concilio unionista de Ferrara y Florencia (1438) y, más aún, la llegada a Italia de numerosos sabios griegos fugitivos tras la caída de Constantinopla (1453), quienes trajeron consigo en sus hatos de libros el preciado tesoro de nuevos textos de la Antigüedad y, juntamente, su personal inteligencia y erudición para descifrarlos. Pero, aparte de este móvil externo, existía ya mayor carencia y apertura de espíritu para el mundo antiguo, como fácilmente se desprende de autores como Dante, Petrarca y Boccaccio. Y junto a todo esto hay que registrar, cosa que se tiene demasiado poco en cuenta, la continuidad de una problemática filosófica que se abría ahora paso en su vía de retorno hacia la mismas fuentes de sus doctrinas. El estudio de Aristóteles, floreciente en la alta escolástica, había llevado, en el decurso del tiempo, a discusiones cada vez más agrias y sutiles en torno a muchos de sus conceptos y opiniones. Las expresiones del filósofo excesivamente concisas o excesivamente ambiguas, y aun contradictorias, daban pie a ello. Con lo que las interpretaciones varias no tenían fin. El códice B III 22 de la biblioteca universitaria de Basilea cuenta no menos de 17 interpretaciones distintas de la doctrina aristotélica sobre el νοῦς ποιητικός. Era cada vez más evidente que por los métodos puramente dialécticos hasta entonces empleados no había manera de superar las dificultades; y que era de todo punto preciso volver a las fuentes mismas. Por ello los comentarios renacentistas de Aristóteles subrayan a cada paso que lo que interesa ante todo es poner en claro la genuina doctrina del Estagirita, frente a las

contradicciones y malentendidos de los anteriores comentaristas: «Aristotelis sententiam enodare», quiere Antonio Flaminio en su *Paráfrasis al libro XII de la Metafísica* (1547); «de sus mismas palabras, pura y llanamente, y sin hacerle violencia, dar tan sólo lo que Aristóteles ha querido decir», se propone como tarea Francisco de Vicomerato en 1543. Y hasta un pensador tan declaradamente sistemático como Tomás de Vio Cayetano, al señalar el fin perseguido en su *Comentario al De anima* (1509), dirá que no lo ha escrito como defensor de la verdad o de la no contradicción o de la verosimilitud de la doctrina de Aristóteles, sino sólo como «intérprete de la opinión de aquel autor griego». Se revela aquí hasta qué grado el viejo uso exclusivamente dialéctico de los escolásticos, con el que Cayetano estaba óptimamente familiarizado, se superaba a sí mismo con una interna necesidad de evolución, orientándose ahora hacia una inmediata y positiva compulsación de las fuentes mismas.

Platónicos

El nuevo platonismo señala el momento de máximo esplendor de la filosofía del Renacimiento. No es un platonismo puro; es más plotinismo, que vivifica pensamiento y sentimiento; pero, en todo caso, Platón es uno de los luminares que destacan su brillo en el firmamento renacentista.

Florencia. Foco de este movimiento es la Florencia de los Médici, sobre todo bajo el gobierno de Cosme el Viejo († 1464) y de Lorenzo el Magnífico († 1492). Hacia el año 1440 nace allí la renombrada Academia platónica. Se pretendía una síntesis de Grecia y cristianismo; síntesis que, para decirlo justamente, rezumaba un exagerado optimismo empapado de belleza, con un sí incondicional al mundo, sin las reservas que aconsejaría un cauto sentido cristiano más precavido de las flaquezas de la naturaleza humana, debilitada por sus instintos y necesitada del sostén superior de la gracia. Ya en el platonismo de los Padres descubrimos cierta síntesis; pero allí daba el tono lo cristiano. En la síntesis del Renacimiento el tono lo da justamente lo pagano renacido. No fue siempre a sabiendas, ni de propio intento, pero allí estaba; y los enemigos de este disfrazado paganismo cargaron siempre la culpa a los hombres de Florencia.

Pletón. La academia florentina debió su auge especialmente al impulso de *Jorge Gemisto Pletón* († 1450), griego que llevó consigo al concilio de Ferrara el emperador Juan Paleólogo y que marchó después con el concilio a Florencia. A través de Pletón Italia llegó por primera vez a un contacto vital con Platón. Durante siglos fue muy escaso el conocimiento que se tuvo de lo platónico. El Medievo conoció sólo el *Timeo*, el *Fedón* y el *Menón*. Petrarca veneraba a Platón, y poseía de él dieciséis obras, pero no pudo sacar gran partido de ellas, porque su manejo del griego era tan inseguro como el de sus contemporáneos. Las traducciones de Palla Strozzi y Manuel Chrysóloras, así como las de Leonardo Bruni († 1444), tampoco significaron un gran paso en este terreno, pues faltaba la íntima inteligencia

de los temas tratados por Platón. A hacer frente a esto vino la obra de Pletón, quien ya en Mistra, junto a la antigua Esparta, había reunido en torno a sí una academia según el modelo de la platónica, y había explicado a sus miembros el mundo de Platón. Lo propio hizo ahora en Florencia. Los humanistas escucharon a Pletón con creciente interés y entusiasmo, y el resultado fue el despertar de una nueva y auténtica vida espiritual. Pletón se adentró en la Antigüedad y soñó con un renacimiento de la religiosidad griega bajo el signo del platonismo. Aristóteles quedaba descartado, por sostener la eternidad del mundo y negar la inmortalidad personal del alma y la providencia divina. Platón, en cambio, admitía un mundo del más allá y, sobre todo, un Dios creador. Pletón fijó expresamente en un escrito esta *Diferencia entre la filosofía aristotélica y la platónica*. Su temprana marcha de Florencia (1439) dejó en suspenso toda la empresa. A ello se añadió el ataque de Jorge de Trebisonda, que en su escrito *Comparación de los filósofos Platón y Aristóteles* (1455) probaba todo lo contrario; a saber, que todas las herejías tenían su origen en Platón, mientras que Aristóteles concordaba totalmente con la doctrina cristiana, y aun se le podía colocar entre los santos de la Iglesia. Nadie hubo allí entonces que levantara su voz para responder; tan débil era aún la joven semilla.

Bessarión. En este momento entra en escena el más tarde cardenal Bessarión († 1472), también griego de nacimiento, y también discípulo de Gemisto en Mistra. En su casa de Roma juntó a su alrededor una especie de academia, en la que defendió, primero de palabra, la causa de su maestro y la causa de Platón. De estas conferencias salió la obra, escrita originariamente en griego, pero impresa primero sólo en latín, contra Jorge de Trebisonda, *in calumniatorem Platonis*, editada por primera vez en griego en 1927 (ed. de L. Mohler). Es el primer trabajo serio sobre Platón que abría al conocimiento de Occidente el mundo de su vida, sus obras y su pensamiento. El adversario se desvaneció detrás del cúmulo de ideas nuevas, grandiosas y vivificantes que se abrían ahora a la inteligencia. No hizo falta ni mentarle ya en adelante. Pero Bessarión no era en modo alguno unilateral ni extremista. Conocía y apreciaba igualmente a Aristóteles; había traducido su *Metafísica* (tan perfectamente que ha sido reeditada en

múltiples ediciones de Aristóteles, entre ellas la de Bekker, de la Academia de Berlín), y tenía la íntima persuasión de que los dos grandes pensadores griegos en el fondo concordaban. En todo caso Bessarión había salvado a Platón para el Renacimiento y para la Edad Moderna.

Ficino. La obra de Bessarión se leyó con avidez. Y el más señalado efecto de ella fue que bajo su influjo Marsilio Ficino († 1499), jefe ahora de la academia de Florencia, emprendió la tarea de traducir al latín los diálogos de Platón; cosa que realizó de modo ejemplar (Florencia 1482, Venecia 1491 y muchas eds. en los siglos siguientes). Con ello se echaron los cimientos para la resurrección del platonismo en la Edad Moderna. M. Ficino tradujo también a Plotino, y esta concomitancia de las dos traducciones muestra bien la correspondiente síntesis de platonismo y plotinismo en el Renacimiento en general y en Ficino en particular. El genuino platonismo se mezcla aquí continuamente con unos anhelos místicos de unidad y con un sentimiento religioso al estilo del neoplatonismo. Lo mismo que Proclo también Ficino titula su obra principal *Theologia Platonis* (Florencia, 1492). Ficino le dice en una carta a Bessarión: el oro que se encuentra en Platón difícil de descubrir, amalgamado aún con escorias, luce, tras dura purificación por el fuego, en Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo. También aporta sus elementos san Agustín y el Pseudo-Dionisio, pero lo cristiano específico se va desdibujando cada vez más en el pensamiento de Ficino, hasta perderse en una religión universal humana y en una mística de impronta helenística. También ha dejado su huella en el pensamiento moderno el platonismo del Renacimiento bajo esta forma mezclada de neoplatonismo, cosa que no deberá olvidarse. Entrarán en la mezcla aún otros ingredientes, en especial algunos elementos de la Cábala. Podremos registrar cierto sincretismo renacentista. No ha de sorprendernos el hecho de que no se llegara a una neta separación de platonismo y neoplatonismo. Bastante era ya que se leyera ahora a Platón en sus mismas obras, después de que a lo largo de la Edad Media apenas si se le conoció más que por referencias de segunda mano.

Pico della Mirandola. Significa una segunda gloria del círculo de la academia de Florencia el príncipe Juan Pico della Mirandola († 1494). Con él se nos muestra a toda luz el espíritu del Renacimiento, y esto en un doble sentido.

Religión natural. Por un lado se revela un sentimiento religioso acentuadamente natural, es decir, genéricamente humano y no específicamente cristiano; cristianismo de palabra, humanismo de sentimiento. Pico della Mirandola apunta hacia una religión universal de carácter humanista. Lo griego, lo cristiano y lo judío han de llegar a una síntesis conciliadora; pero siempre el tipo griego es expresión de lo humano, de lo universalmente humano. Y las formas en las que se moldea el todo las da el platonismo, que naturalmente es también aquí, tanto y más, neoplatonismo. En realidad resbalaban estas corrientes hacia un nuevo paganismo, y se comprende que la Iglesia se opusiera al desorbitado y generoso proyecto de Pico, que invitó a Roma a todos los sabios del mundo para discutir sus 900 tesis en torno a este problema.

El hombre infinito. Por otro lado Pico desarrolló una nueva concepción del hombre que apuntaba en esta misma dirección, la concepción del hombre infinito. En su escrito *De dignitate hominis* Pico ve la esencia y la grandeza del hombre en la capacidad que tiene para una ilimitada metamorfosis. El hombre debe crear siempre algo nuevo en un proceso infinito, y, mediante ello, realizarse a sí mismo. Éste sería el gran hombre. Para Cusa existe aún el mundo de los eternos arquetipos. El hombre tiende hacia ellos en un indefinido proceso de acercamiento; pero los modelos ejemplares están allí y sólo por ser ellos inagotablemente ricos el camino del hombre hacia ellos es también un caminar infinito. En Pico, por el contrario, se desplaza el valor de los tipos ejemplares al hombre mismo y el valor del fin al camino de acceso. El imperturbable esfuerzo del hombre es ahora lo infinito. Importan ya menos las eternas e inmutables verdades que la del infinito dinamismo. No es que se niegue la existencia de otro mundo, ya sea éste un más allá, ya sea un orden de valores y verdades; pero tal orden superior viene ahora inscrito en el hombre mismo para constituir un momento de su

dinamismo. Pero este dinamismo ha de ser infinito para ser auténtico. De este modo el hombre se eleva sobre sí mismo y sobre este mundo; así se declara, si bien queda de hecho siendo siempre él mismo, término de su auto-elevación. La infinitud, otrora atributo exclusivo de la divinidad, se transporta ahora al hombre. Se ha llamado a esto titanismo; pero aquí el hombre no sólo es un titán, se siente además demiurgo, un *Deus in terris*, como aparecía ya en Ficino. Ciertamente no se respira aquí el espíritu de la Edad Media, que miró siempre al hombre como un servidor, dentro de un orden de ser trascendente. Ni es esto tampoco Antigüedad, a pesar del platonismo; pues la Antigüedad comprende que hay algo superior al hombre (Aristóteles, *Eth. Nic.* Z, 7). Son más bien tonos típicamente modernos los que aquí se perciben. Los oiremos de nuevo cuando más adelante Kant, el idealismo alemán y otros idealismos proclamen que el camino de la síntesis creadora en el conocer es infinito; que nosotros no conocemos el mundo, lo creamos; que el proceso cósmico total es la historia del espíritu humano; que es la vida la que crea las verdades y los valores; que Dios debe morir para que el hombre se libere y pueda vivir; que el existir es más fundamental que el ser.

Obras y bibliografía

[BESSARIÓN], *Opera omnia* (ed. incompleta) en Migne, PG 161, 1866, cols. 11-746. [FICINO]: *Opera omnia*, 2 vols., Basilea, A. H. Petri, [2]1576 (reimpr. facsím. ed. por P. O. Kristeller, Turín, Bottega d'Erasmo, 1962); *Supplementum ficinianum*, 2 vols., ed. por P. O. Kristeller, Florencia, Olschki, 1937; *Lettere I: Epistolarum familiarum, liber I*, ed. por S. Gentile, Florencia, Olschki, 1990; *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. y trad. de R. Marcel, París, 1956. [P. DELLA MIRANDOLA]: *Opera omnia*, 2 vols., Basilea, Henricus Petrus, 1557 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1969); *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basilea 1572 (reimpr. Turín, Bottega d'Erasmo, 1971); *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno* e scritti vari, ed. por E. Garin, Turín, Nino Aragno Editore, 2004. [PLETÓN]: Tratados teológicos, escr. hacia 1439-1450, en PG 160-161, cols. 841-866, 975-980.

G. BARONE, *Umanesimo filosofico di G. P. della Mirandola*, Milán, Gastaldi, 1949; C. BIANCA, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarion*, Roma, Romancel Rinascimento, 1999; I. P. CULIANU, *Eros y magia en el Renacimiento: 1484*, prefacio de M. Eliade, trad. de N. Clavera y H. Rufat, Madrid, Siruela, 1999; A. CHASTEL, *Arte y humanismo en Florencia en tiempos de Lorenzo el Magnífico*, trad. de L. López Jiménez y L. Eduardo López Esteve, Madrid, Cátedra, 1991; A. FIELD, *The origins of the platonic academy of Florence*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988; C. GOÑI ZUBIETA, *Giovanni Pico della Mirandola: 1463-1494*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996; M. Á. GRANADA, *Savonarole, Jean-François Pic de La Mirandole et l'Apologétique: un programme nonficinien*, París, Université de la Sorbonne nouvelle, 1996; I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la theologie ancienne*, Florencia, Olschki, 1987; P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Florencia, Olschki, 1987; *id., Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*,

Florencia, Le Lettere, 1988; R. MARCEL, *Marcile Ficin*, París, 1958 (biblio. e índices); F. MASAI, *Plethon et le platonisme de Mistra*, París, Les Belles Lettres, 1956; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 2 vols., 1923-1927; E. MONNERJAHN, *G. Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, Steiner, 1960; F. ROULIER, *Jean Pic de la Mirandola* (1463-1494), Ginebra, Slatkine, 1989; G. SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofía dell'umanesimo*, Bolonia, Fiammenghi & Nanni, ³1954; A. DELLATORRE, *Storia dell'accademia platonica di Firenze*, Florencia, Carnesecchi, 1902 (reimpr. Turín, Bottega d'Erasmo, 1968); W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philisophie*, vol. 3, Frankfurt, Klostermann, 1980, págs. 151-153; C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon: the last of the hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

León Hebreo

Jehuda ben Isaac Abravanel, *León Hebreo*, nació en Lisboa hacia 1460 y murió en Roma posiblemente en 1534. Ejerció la medicina en Lisboa (1483) y posteriormente se estableció en Toledo. A causa de la expulsión de los judíos (1492) pasó a Génova. En 1501 obtuvo el puesto de médico de cámara del rey de Nápoles. Por causa de la guerra de 1503 hubo de huir a Venecia.

Bibliografía

Dialoghi d'amore, por S. Caramella, Bari, Laterza, 1929; *Diálogos de amor*, trad. de Garcilaso de la Vega, introd. y notas de M. de Burgos Núñez, Sevilla, Padilla Libros, 1989 (introd. y notas de A. Soria Olmedo, trad. de D. Romano, Madrid, Tecnos-Alianza, 2002).

M. ARIANI, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Hebreo*, Milán, Bulzoni, 1984, vol. I, págs 596s; C. GALLICETCALVETTI, *Benedetto Spinoza di Fronte a Leone Ebreo*, Milán, CUSL, 1982; S. KODERA, *Filone und Sofia in Leone Ebreos Dialoghi d'amore: Platonische Liebesphilosophie der Renaissance und Judentum*, Frankfurt, Lang, 1995; A. PFLAUM, *Die Idee der Liebe, Leone Hebreo*, Tubinga, Mohr, 1929; A. SORIA OLMEDO, *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada, Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1984; C. L. WILKE, «León Hebreo», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 2, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1293-1294.

Los *Diálogos de amor* de León Hebreo fueron un escrito central en el platonismo renacentista. Son una mezcla de filosofía, mitología, cábala, astrología y teología, con un fondo doctrinal de Platón y Aristóteles. El autor se inspira además en la filosofía árabe (Alfarabi, Algazel, Avicena, Avicebrón). Entiende el cosmos como una unidad orgánica donde el fin es la perfección de todo el universo. Los «diálogos» se mueven entre un emanantismo neoplatónico y el dualismo judeocristiano. El hombre, por el cuerpo, es un reflejo de la actividad creadora del universo y, por el alma, es un espejo de la ley de Dios. En el hombre se cruzan todos los poderes cósmicos. En la obra, Filón y Sofía investigan en tres diálogos la naturaleza universal y el origen del amor. La atracción que ejerce la belleza sensible se debe al conocimiento del bien e impulsa a la unión con el amado. La unidad total no puede conseguirse; no obstante, en el amor intelectual es posible

asemejarse al entendimiento divino. La máxima unidad se da en el entendimiento agente. Dentro del mundo, los cielos excitan en los elementos una erótica inmanente. La fuerza creadora de la actividad sexual funda la comunidad universal. El amor cósmico es fruto de una enajenación de Dios. La sabiduría primera, en su amor por sí misma, mueve a la regeneración del mundo desde el caos materno. El acto creador de Dios y el eros sensible e intelectual de las criaturas forman un círculo amoroso. El entendimiento eleva la experiencia sensible a las ideas y regresa a la unidad de la belleza primera. Los *Diálogos de amor* influyeron en Bruno y Spinoza.

Miguel Servet

También llamado Michael Servetus o Serveto, *Miguel Servet* nació entre 1509-1511 en Villanueva de Sijena (Huesca) y murió el 27 de octubre de 1553 en Ginebra. Estudió derecho en Toulouse (1528-1529); allí entró en contacto con la Reforma. Tras asistir a la coronación de Carlos V, escandalizado por el boato de los eclesiásticos, se dirigió a Basilea para unirse a los protestantes. A causa de la hostilidad a sus radicales ideas teológicas, tuvo que emigrar a Estrasburgo, donde publicó el *De Trinitatis erroribus* (1531). A causa de la obra debió huir por Suiza y Francia. Intentó disfrazarse con el nombre de Michaele Villanovano y Michel de Villeneuve. En 1532 se dirige a París y estudia matemáticas y medicina. Enemistado con la facultad de medicina por su espíritu crítico, deja París y ocupa el puesto de médico del obispo de Vienne. Entra en relación epistolar con Juan Calvino y redacta su obra *Christianismi restitutio*. La amistad con Calvino se deterioró y fue condenado a la hoguera bajo la acusación de herejía en doctrina trinitaria y de oponerse al bautismo de los niños.

Bibliografía

Christianismi restitutio, Viena, 1553 (Impr. B. Arnoullet y G. Guéroult, s. n.); ed. por C. G. von Murr, Nuremberg, 1790 (ed. facsímil, Frankfurt, Minerva, 1966); *Restitución del cristianismo*, 1.ª trad. cast. por Á. Alcalá y L. Betes, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980; *Obras completas*, vol. I, ed., introd. y notas de Á. Alcalá, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003. Obras principales (además de *Restitución del cristianismo*, 1553): *De Trinitatis erroribus*, 1531; *Dialogi de Trinitate*, 1532; *Ptolomaei geographicae enarrationis libri octo*, 1535; *In Leonardum Fuchsium apologia*, 1536; *Syruporum universa ratio*, 1537; *Disceptatio pro astrologia*, 1538; *Biblia Sacra*, 1542.

Á. ALCALÁ, *Servet en su tiempo y en el nuestro. El nuevo florecer del servetismo*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses «Miguel Servet», 1978; R. H. BAINTON, *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, Taurus, 1973; J. BARÓN y P. LAÍN> ENTRALGO, *Miguel Servet. Su vida y su obra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989; J. FRIEDMAN, *Michael Servetus: A case study in total heresy*, Ginebra, Droz, 1978; M. HILLAR, *The case of Michael Servetus (1511-1553). The turning point in the struggle for freedom of conscience*, Nueva York, Edwin Mellen Press, 1997; J. VALLVERDÚ, «Migel Servet», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 3, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1974-1976.

En la obra más importante de Servet, *Restitución del cristianismo*, encontramos un proyecto de reforma eclesiástica, lo mismo que una modalidad de panteísmo emanantista y un comentario sobre la circulación menor de la sangre. El autor de la obra acusa al papado de haber pervertido la fe cristiana. Según él, la doctrina de la Trinidad, tres personas y una sustancia, es un error. En verdad, el Hijo de Dios es un modo, una manifestación de la sustancia divina. Desde la esencia única, la divinidad se expande a todas las cosas. Las distinciones en la deidad se hacen según los

modos de comunicarse y las cosas a las que se comunica. Servet llega a formular la afirmación de que Dios mismo es la esencia de todas las cosas. Y aduce a su favor el testimonio de los filósofos antiguos. Está influido por los neoplatónicos, por Filón y por los escritos herméticos. Además, une el neoplatonismo con una tendencia nominalista, por la que dice que sólo tienen sentido los términos particulares. El neoplatonismo y el nominalismo están en el trasfondo de la crítica de la doctrina trinitaria. En el libro quinto de la primera parte de la *Restitución*, Servet habla de la circulación menor de la sangre, en la que se produce el propio espíritu vital mediante el aire respirado y una sangre sutil. Para él, el espíritu vital, un espíritu tenue elaborado por la fuerza del calor, se origina en el ventrículo izquierdo del corazón, con la contribución de los pulmones. La sangre pasa del ventrículo derecho del corazón al izquierdo, pero no pasa a través del tabique medio, sino recorriendo un circuito a través de los pulmones. En virtud de este pasaje de la obra se le ha reconocido a Servet el descubrimiento de la circulación pulmonar de la sangre (con anterioridad a W. Harvey, 1628).

Aristotélicos

Rivales de los platónicos fueron aquellos otros filósofos que pusieron la salvación en Aristóteles. Las discusiones entre las dos tendencias revistieron tonos de bastante acaloramiento; pero no fue siempre cuestión de partido; en muchas ocasiones delatan una penetración profunda en las intenciones de los dos grandes autores griegos. Tenemos una prueba de ello en el hecho de que ocasionalmente, v. g. en Bessarión y en Ficino, se presiente ya la moderna interpretación histórica, según la cual la concordia entre ambos filósofos sería mayor que la desavenencia. Ya por esto sólo merecen especial atención y reelaboración los estudios renacentistas en torno a Platón y Aristóteles. Igualmente interesante es seguir las vicisitudes que corrió entonces la interpretación de Aristóteles, con el mundo de episodios humanos que tras ellas se agitó y que dividió a los aristotélicos entre sí tanto como los separó de los platónicos.

Aristotelismo cristiano. Tenemos ante todo una interpretación de Aristóteles que enlaza con la tradición de la escolástica cristiana. Observamos el extraño fenómeno de que los griegos que vinieron de Oriente enseñaron aquel mismo Aristóteles que desde el siglo XII la escolástica de Occidente había divulgado, particularmente santo Tomás de Aquino.

En Bizancio. Las ideas de santo Tomás fueron llevadas ya a Bizancio por *Demetrio Cydones* (Kydones, † 1400), que había vertido al griego la *Summa contra gentiles* y la primera y segunda parte de la *Summa theologica*. Otro conocedor y admirador del Doctor Angélico es *Jorge Scholarius* con el sobrenombre de *Gennadio* († *ca.* 1464), que tradujo igualmente al griego escritos de santo Tomás, entre ellos el *Comentario al De anima*. Con esta disposición de ánimo aristotélica reaccionó ahora especialmente contra el platonismo de Pletón, cuyas *Leyes* hizo quemar públicamente, como patriarca de Constantinopla, porque, a su juicio, sólo

Aristóteles concordaba con el espíritu del cristianismo, mientras las ideas de Pletón significaban una recaída en el paganismo.

En Italia. Otro griego, *Jorge de Trebisonda* († 1484), emigrado a Italia y pasado a la Iglesia romana, defendió la tradición aristotélica de los latinos no menos celosa y acaloradamente. Es el hombre contra quien Bessarión publicó su *In calumniatorem Platonis*. Finalmente hay que añadir al grupo a *Teodoro Gaza* († 1473), también él bizantino emigrado y converso. Son notables las controversias de Gaza con su amigo Bessarión sobre el problema de la teleología y el determinismo en la filosofía aristotélica. Pero lo más valioso en la actividad de conjunto de los aristotélicos está en que el entusiasmo despertado por los antiguos filósofos fue también ahora un estímulo para hacer nuevas versiones de sus obras; tal ocurrió en Trebisonda, en Gaza y en otros; y con ello se fomentó un estudio directo de las fuentes mismas.

En Alemania. Un paralelo con el aristotelismo de Italia nos lo ofrece el aristotelismo que inauguró en las naciones del norte *Philipp Melanchthon* († 1560). Este aristotelismo fue de especial significación, aunque no en igual medida, para la escolástica protestante y católica del principio de la Edad Moderna, así como antes lo fuera para la dogmática católica el aristotelismo medieval. Melanchthon personalmente fue, con todo, cauto, una vez que se liberó de la apasionada virulencia de Lutero contra la metafísica escolástica, y limitó su aristotelismo al terreno formal de la lógica, dialéctica, retórica y a la filosofía práctica. Pero en la segunda mitad del siglo XVI una ola de aristotelismo irrumpió en muchas de las universidades protestantes, evidentemente empujada en parte desde Italia, en la que se cultivó también la física y la metafísica. Sus principales representantes son: *Jakob Schegk*, desde 1543 profesor en Tubinga († 1587), *Philip Scherb*, fundador de la escuela de Altdorf, formado en Italia, profesor desde 1586 de la Universidad de Nuremberg en Altdorf († 1605); *Owen Günther*, que en 1570 fue llamado a Jena con el preciso encargo de explicar a Aristóteles, y que actuó desde 1576 hasta su muerte (1615) en Helmstedt; y el italiano *Julius Pacius*, que enseñó en Heidelberg de 1585 a

1594, luego marchó a Sedán, y más tarde a Montpellier, Padua y Valencia. Editó las obras completas de Aristóteles con traducciones latinas, una de las ediciones más utilizadas en la época. La traducción de la *Metafísica* es la de Bessarión. El comentario de Pacius a la *Física* de Aristóteles ha sido aún utilizado en la reciente edición comentada de esta obra por Ross (1936).

En Francia. En Francia marchan por la vía de Aristóteles un *Jacques Lefèvre d'Étaples* (Faber Stapulensis, † 1537), benemérito editor de las obras de *Nicolás de Cusa* (París, 1514), y *Charles Bouillé* (Bovillus, † 1553), intérprete de Aristóteles según el pensamiento del Cusano.

Averroístas y alejandristas. Frente al aristotelismo cristiano se levantó un Aristóteles nutrido de espíritu no cristiano. Sus seguidores enlazaron, lo mismo que en la Edad Media, con la tradición creada por Averroes y por Alejandro de Afrodisias. Ficino escribe sobre ello en la introducción a su traducción de Plotino: «Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in dual plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse». Los alejandristas interpretaban a Aristóteles de un modo naturalístico, como su maestro (*cf. supra*, pág. 307). Como para éste el alma perece con el cuerpo, *Pietro Pomponazzi* († 1524) niega también la inmortalidad del alma y produce con ello no pequeño escándalo. De modo grotesco, el dominico Bartolomé de Spina achaca parte de la culpa a su hermano en religión el cardenal Cayetano. Como ya antes apuntamos, este eminente erudito quiso presentar al Aristóteles genuino, y en el curso de este intento desembocó en una interpretación del νοῦς aristotélico bien distinta de la de su gran hermano de orden santo Tomás de Aquino, quien la proyectó sobre el fondo de una concepción cristiana. Cayetano opina que Aristóteles no se expresó con claridad, pero que en todo caso no admitió una inmortalidad individual, ya que su *intellectus agens* es una *substantia separata* y no coincide con el *intellectus possibilis*; interpretación que santo Tomás había rechazado expresamente (*De anima*,

III, 10). Pero como según Aristóteles sólo el *intellectus agens* es inmortal, el alma individual, opina Cayetano, lo mismo que el *intellectus possibilis* ha de tenerlos Aristóteles por mortales (*Comment. super libr. Arist. de an*. III, 2). Y por eso Bartolomé de Spina escribe tanto contra Cayetano como contra Pietro Pomponazzi su *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium Mantuanum* (1519) y su *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* (1519). Son también alejandristas *Jacobo Zabarella* († 1589), al que aún Leibniz leerá en su niñez; *Andrés Cesalpino* († 1603) y *Lucilio Vanini*, que fue quemado en Toulouse en 1619. La tesis monopsiquista de los averroístas (contra la que habían escrito ya san Alberto y santo Tomás), al afirmar que hay sólo una inmortalidad impersonal, la del νοῦς universal, venía a decir lo mismo que los alejandristas y, por ello, presentaba también una faz enteramente anticristiana. Para zafarse en algún modo de las dificultades a todos patentes, los aristotélicos recurrieron a la teoría de la doble verdad. Pero esto no fue mitigar, sino agudizar la polémica. Fueron averroístas entre otros *Alejandro Achillini* († 1518), *Marco Antonio Zimara* († 1532), *Agustín Nifo* († 1546). Padua siguió siendo centro del averroísmo renacentista (*cf. supra*, pág. 540). Se habían juramentado allí para mantener su Aristóteles; hasta el punto de que la fidelidad ciega a esta herencia doméstica vino a convertirse en una barrera contra todo progreso, particularmente contra las ciencias naturales cada vez más en auge, y contra sus métodos empíricos. Hubo, no obstante, también entre los hombres de Padua espíritus abiertos; por ejemplo, Cesalpino y Achillini y, sobre todo, los médicos y los naturalistas.

La oposición. Como tantas otras veces en la historia, una tan extremada actitud despertó un movimiento contrario, que puso frente a un grupo aristotélico cerrado otro no menos cerradamente antiaristotélico. Así *Pedro Ramus* (Pierre de la Ramée) muerto en la noche de san Bartolomé (1572), algún tiempo profesor en Heidelberg, proclamaba ya en su tesis para el grado de maestro que «todo lo que había dicho Aristóteles era mentira». Con innegables influjos de Lefèvre Estapulense, el aristotélico, opone sin embargo a la lógica de este último, concebida nominalística y

terminísticamente, otra lógica que se despega del formalismo de nombres y conceptos de Aristóteles, más orientada a la fundamentación real de contenidos (de ahí la doctrina de la invención de los principios reales: *De inventione*). La oposición dividió también en Alemania a los lógicos en fabristas y ramistas. Se señala también como antiaristotélico el humanista español *Juan Luis Vives* († 1540), que desarrolla una crítica a fondo en torno al tema general del cometido y cultivo de la filosofía y de las ciencias. Y con él en general los *humanistas* forman un frente cerrado, no propiamente contra el viejo Aristóteles (al que traducen y veneran), ni tampoco por el hecho de pertenecer a la Antigüedad, pero sí contra el aristotelismo escolástico, cuya descuidada forma literaria les da en rostro aun en los grupos averroístas y alejandristas del Renacimiento. Ya *Hermolao Bárbaro* († 1493) había apellidado de *barbari philosophi* a santo Tomás y a san Alberto. En Alemania el aristotelismo es especialmente víctima del ataque violento del mundo de la Reforma protestante, concretamente de parte de Lutero, debido a la insistencia con que los protestantes ponían la fe por encima de la razón y de la ciencia. Se aprecia esto en *Nicolás de Oechslein* (Taurellus, † 1606), profesor de medicina en Altdorf, junto a Nuremberg, quien propugna una filosofía cristiana purgada del pagano Aristóteles. Acentúa también por otro capítulo sus reservas contra Aristóteles. Se interesa, efectivamente, como médico, por la investigación positiva de la naturaleza, y teme por la suerte de un proficuo método empírico, si se presta excesiva veneración al saber de los libros y a la autoridad de la tradición. Con ello se perfila visiblemente el tercer frente, el de la nueva ciencia de la naturaleza, en particular el nuevo despertar del atomismo. De aquí salen los reproches más acerados contra Aristóteles; así en *Sebastián Basso*, en su *Philosophia naturalis adversus Aristotelem* (1621), en *Pierre Gassendi*, en sus *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristotelem libri* VII (1624), y en muchos otros.

Obras y bibliografía

Multitud de escritos de diversos *Aristotélicos* (traducciones de Aristóteles, de Averroes, etcétera, comentarios, monografías) serán ya asequibles desde la reimpresión (Frankfurt, Minerva, 1962s) de: *Aristoteles, Opera omnia, Averrois in ea opera… commentarii*, 10 vols., más 3 de suplem., Venecia, 1562. [PH. MELANCHTHON]: *Opera quae supersunt omnia*, 28 vols., ed. por C. G. Brettschneider y H. E. Bindseil, Schwetschke, Halle, 1834-1860 [los vols. 13 y 16 contienen los escritos filosóficos] (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1963); *Epistulae, iudicia, concilia*, ed. por H. E. Bindseil, Halle, 1874 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965). [P. POMPONAZZI]: *Opera*, Basilea, Henricpetri, 1567 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1970); *Tractatus de immortalitate animae*, testo e traduzione a cura di G. Morra, Bolonia, Nanni Fiammenghi, 1954 (ed. por V. Perrone Compagni, Florencia, Olschki, 1999); M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi. Radical philosopher of the Renaisance*, Padua, Antenore, 1986; W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei P. Pomponatius*, Tubinga, G. Schnürlen, 1919; A. H. DOUGLAS, *The philosophy and psychology of P. Pomponazzi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1962); É. GILSON, «Autour de Pomponazzi. Problématique de l’immortalité de l’âme en Italie du XVIe siècle», en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 28, 1961, págs. 163-279; M. Á. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988; R. B. HUSCHKE, *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus: ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon*, Gütersloh, Mohn, 1968; D. A. IORIO, *The aristotelians of Renaissance Italy*, Lewiston (NY), Mellen, 1991; P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero de Pietro Pomponazzi*, Padua, Antenore, 1983; *id., Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. de M. Martínez Peñaloza, México, FCE, 1996; P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im*

protestantischen Deutschland, Leipzig, Meiner, 1921 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964 J. H. RANDALL, *The school of Padua and the emergente of modern science*, Padua, Antenore, 1961; C. B. SCHMITT, *The aristotelian tradition and renaissance universities*, Londres, Variorum Reprints, 1984; M. WUNDT, *Deutsche Schulmetaphysik des* 17. *Jahrhunderts*, Tubinga, Mohr (Paul Siebeck), 1939 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1992).

Estoicos, epicúreos, humanistas

Estoicos. Hubiese sido muy extraño que dentro del entusiasmo general del Renacimiento por el mundo antiguo no hubiera también representantes de las demás filosofías de la Antigüedad. Efectivamente, la cosecha es abundante. *Justo Lipsio* († 1606), en Lovaina, escribe una *Manuductio ad Philosophiam stoicam*. Obtiene sin dificultad eco favorable. La doctrina moral estoica fue siempre muy apreciada, desde el tiempo de la patrística. Ahora la explotan también los humanistas, y pronto las ideas estoicas cuentan entre las sentencias éticas más repetidas en los siglos XVI y XVII. Basta sólo recordar nombres como Montaigne, Charron, Bacon, Descartes, Spinoza.

Epicúreos. También resucitan los epicúreos y revive con ellos a su vez con incontenible empuje hacia el viejo atomismo. *Democritus redivivus* se intitula un escrito publicado en Pavía en 1646, obra de *Juan Magnien* (Magnenus), y *Syntagma Philosophiae Epicuri*, la obra principal de *Pierre Gassendi* († 1655). Este último es el auténtico renovador del atomismo. Con ello pone en circulación la nueva teoría filosófica del mundo físico, que ha podido ser considerada como la base ontológica de la moderna ciencia mecanicista.

Humanistas. Cataloguemos finalmente el resurgir del ideal esteticista humano del *distincte et ornate dicere*, de los antiguos rétores. El estilo no era simplemente como un mero recurso o instrumento pedagógico subsidiario de otras actividades del espíritu. Se erigía la dicción culta en una forma de vida con categoría de principio ético. Era el ideal de cultura del *homo liberalis*, que vive enteramente para lo verdadero, lo bello y lo bueno, y se constituye así en hombre libre. Más de una vez hemos afirmado que este ideal humano de cultura, de la más noble impronta griega, cuadraba perfectamente con el hombre cristiano. Los que reconocieron y proclamaron esto, sin embargo, no sacaron de ello todo el partido posible.

En realidad se pasaron por alto los contenidos de fondo en gracia del entusiasmo por las formas externas. Se quedaban, como ocurre en todo esteticismo, en la superficie. Y esta vez no había allí un Platón que escribiera otra vez el *Fedro* y dijera, como dijo ya contra la sofística, que los discursos sobre lo bello y lo grande sólo significan formas vacías y por ende ambiguas, abiertas a posibilidades varias, y que por tanto lo que urge, si se quiere encaminar al hombre hacia lo bueno, es mostrarle contenidos claros y definidos de valores éticos. Pero los humanistas, en vez de valorar primariamente la realización efectiva de tales ideales básicos de cultura humana, paraban más en la admiración de la dulzura y cadencia sonora del lenguaje de Cicerón y de las formas bellas en general. Consagraron su entusiasmo y su palabra a este ideal humanista: *Lorenzo Valla* († 1457), *Rodolfo Agrícola* († 1485), *Erasmo de Rotterdam* († 1536), el español, íntimo de Erasmo y de Tomás Moro, *Juan Luis Vives* († 1540), y otros. Para la historia de la cultura los humanistas de todo tiempo son una primorosa pieza de museo. Lo son menos para la verdadera y propia filosofía.

Obras y bibliografía

[ERASMO]: *Opera omnia*, recognovit J. Clericus, 11 vols., Leiden, 1703 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1961); *Opera omnia*, Amsterdam, North-Holland, 1969-1999; *Obras escogidas*, trad., coment. y notas por L. Riber, Madrid, Aguilar, ^{2}1964; *Escritos de crítica religiosa y política*, trad. de M. Á. Granada y B. Pérez de Chinchón, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996. [L. VALLA]: *Opera nunc primo in unum volumen collecta*, Basilea, Henrichum Petrum, 1540, ^{2}1543 (reimpr. ampl. con el título*Opera omnia*, 2 vols., ed. por E. Garin, Turín, Bottega d'Erasmo, 1962); *Scritti filosofici e religiosi*, ed. por G. Radetti, Florencia, Sansoni, 1953; *Lorenzo Valla: edizioni delle opere (sec. XV-XVI*), ed. por M. Rossi, Manziana, Vecchiarelli, 2007.

C. AUGUSTIJN, *Erasmo de Rotterdam: vida y obra*, Barcelona, Crítica, 1990; J. ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI^{e}siècle*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1956; A. FLITNER, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, Tubinga, Niemeyer, 1952; E. GONZÁLEZGONZÁLEZ, *Juan Luis Vives. De la escolástica al Humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987; L. E. HALKIN, *Erasmo entre nosotros*, Barcelona, Herder, 1995; J. HUIZINGA, *Erasmo: con una selección de sus cartas*, Buenos Aires, Emecé, 1956; H. KIRSCH, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, Basilea, Helbing & Lichtenhahn, 1960; *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano: atti del convegno internazionale di studi umanistici: Parma 18-19 ottobre 1984*, ed. por O. Besomi y M. Regoliosi, Padua, Antenore, 1986; B. G. MONSEGÚ, *Filosofía del Humanismo en Juan Luis Vives*, Madrid, CSIC, 1961; G. DINAPOLI, *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971; M. REVUELTA y C. MORÓN, El *erasmismo en España*, Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, 10-14 de junio de 1985, Santander, Sociedad

Menéndez y Pelayo, 1986; J. L. SAUNDERS, *Justus Lipsius: the philosophy of renaissance stoicism*, Nueva York, The Liberal Arts Press, 1955; A. VILANOVA, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989.

Juan Luis Vives

Juan Luis Vives nació en Valencia el 6 de marzo de 1492 y murió en Brujas el 6 de mayo de 1540. Estudió en París (1509-1512) y residió en Brujas (1512-1517), Lovaina (1517-1523) e Inglaterra. Enseñó en las universidades de Lovaina (1520) y Oxford (1523-1524). Como humanista cimero de su época estuvo en relación con Budé, Erasmo y Moro.

Obras y bibliografía

Opera omnia, 8 vols., ed. por G. Mayans y Siscar, B. Montfort, Valencia 1782-1790 (reimpr. Londres, Gregg, 1964); *Obras completas*, 2 vols., primera trad. cast. íntegra, coment., notas y un ensayo biobibliográfico de L. Riber, Valencia, Generalitat Valenciana, 1992-1993 (reimpr. facsím. de ed. Madrid, Aguilar, 1947); *Epistolario*, ed. por J. Jiménez Delgado, Madrid, Editora Nacional, 1978.

A. BONILLA Y SANMARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, Imp. Asilo Huérfanos S. C. de Jesús, 1903 (reimpr. Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica, 1929); F. CALERO-DANIELSALA, *Bibliografía sobre Luis Vives*, Valencia, Ajuntament de València, 2000; T. CARRERAS YARTAU, “J. L. Vives: ce qu’il représente dans la Renaissance et dans la tradition espagnole”, en *Vives, humaniste espagnol*, ed. por E. d’Ors, G. Marañón y otros, París, Plon, 1941, págs. 70-80; E. COSERIU, “Zur Sprachtheorie” von J. L. Vives, en *Festschrift zum 65. Geburtstag von Waltert Mönch*, Heidelberg, Kerle, 1971, págs. 234-255; E. D’ORS, «Estilo de la filosofía de Luis Vives», discurso pronunciado en Valencia en 1940 con ocasión del centenario de Luis Vives, publicado en *Cuadernos de Filosofía* 1-2, 1941 (recogido en *Estilos del pensar*, Madrid, Epesa, 1945, págs. 81-117); A. FONTÁN, «Juan Luis Vives, un español fuera de España», en *Revista de Occidente* 145, 1975, págs. 37-52; E. GÓMEZ ORTIGUERA AMILLO, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto sociocultural, génesis y desarrollo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de València, 1998; E. HIDALGO-SERNA, «Juan Luis Vives», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 3, Barcelona, Herder, 2005, págs. 2188-2191; C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, Madrid, Paulinas, 1978; *id.*, *A Vives bibliography*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 1990; M. PUIG DOLLERS OLIVER, *La filosofía española de Juan Luis Vives*, Barcelona, Labor, 1940.

El foco central de los estudios de Vives es el lenguaje. En el escrito *Contra los falsos dialécticos* (*In pseudodialecticos*, 1.ª ed. 1519) expone su concepción de la relación entre lenguaje y filosofía. Según él, los «pseudodialécticos» buscaron palabras y significados ajenos al uso del lenguaje, explicaron los autores antiguos sin conocimiento de las lenguas clásicas, se fiaron de las autoridades sin recurrir a las fuentes. El lenguaje de la filosofía ha de ser el hablado por el pueblo, la lengua materna con toda su fuerza de expresión. Ese lenguaje constituye el objeto de la gramática, la retórica y la dialéctica. En *Veinte libros sobre las ciencias* (*De disciplinis libri XX*, 1.ª ed. Brujas-Amberes, 1531) defiende la necesidad de estudiar la palabra antes de que la filosofía aborde sus objetos. El lenguaje retórico nos lleva a descubrir las cosas particulares que el hombre usa en las situaciones de su vida. Con el libro *El alma y la vida* (*De anima et vita libri tres*, 1.ª ed. Brujas-Basilea, 1538), Vives contribuyó a superar el enfoque racional de la escolástica y dar a la psicología una base empírica. Examina en dicha obra la función de los sentidos externos y los internos, así como las emociones y pasiones, y analiza en forma novedosa la complejidad de las funciones del alma. También la pedagogía es un tema importante de Vives: afirma que todas las ciencias han de estar al servicio de la educación moral del hombre, y aspira a la creación de escuelas bajo la inspección estatal y a una individuación de la enseñanza mediante un examen de las dotes de los alumnos.

MISTERIOS Y OCULTISMO

«Ésta es la voluntad de Dios, que en todos los rincones del mundo haya sabiduría y artes […], y éstas han de ser utilizadas por los hombres en la tierra y en el cielo», dice Paracelso en cierto pasaje. Y al igual que Paracelso, que espolea incesantemente a buscar esta sabiduría y a estudiar en los misterios de la naturaleza, porque entonces «el mundo se hace de oro y el hombre llega a su recta inteligencia», hay que decir que la época entera se halla transida de un anhelo profundo hacia lo oculto y lo recóndito que el mundo encierra en su más secreta intimidad. Basta mirar la melancolía que hay en un Durero para sentir al punto esa tónica espiritual del tiempo. Esta debilidad por todo lo misterioso es nota tan característica del Renacimiento como el entusiasmo por lo antiguo. Los caminos que se siguen para llegar al fin son distintos. Paracelso es un místico y un mago de la naturaleza; Agripa de Nettesheim y Reuchlin construyen sobre la cábala y la astrología; los alumbrados de las sectas luteranas tienen su propia sabiduría, la teosófica, y en Jakob Böhme esta sabiduría se convierte en una transformante pansofía. Ya sea el *spiritus mundi*, ya sea el *Archeus*, o el «espíritu de tintura» el que les agita y les sorbe el seso, quieren en todo caso, como Fausto, evocar el espíritu de la tierra, para intuir en el interior de las cosas y apoderarse de sus fuerzas ocultas.

Bibliografía

A. KOYRÉ, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo* XVI *alemán*, Madrid, Akal, 1981; D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Londres, University of Notre Dame Press, 1975.

Paracelso, místico y mago de la naturaleza

Vida. Teofrasto Bombasto de Hohenheim, llamado Paracelso (traducción de su apellido) procede de un noble linaje alamánico; nació en 1493 en Einsiedeln. Su padre era médico. Tras múltiples viajes se estableció en Villach, en la Carintia, donde también él ejerció la medicina. Un decidido impulso espiritual le llevó a la *philosophia adepta*. Este nombre designa las doctrinas sobre los misterios de la naturaleza que por todas partes le salen al paso al hombre interrogante, pero que no se dejan fácilmente penetrar, y se requiere por tanto un género de saber esotérico para acercarse a ellos. Los círculos de los *adeptos* bebían ávidamente de la llamada tradición hermética (de Hermes Trismegistos) alimentada con escritos neoplatónicos y neopitagóricos (*cf. supra*, pág. 309). En dicha tradición perviven múltiples ideas de Plotino, Jámblico y Proclo, si bien en forma recortada. Paracelso fue también iniciado en este mundo. Pero aún más decisivo fue el influjo de su padre, que le llevó a la misma naturaleza, a observar las plantas, los animales y, especialmente, las artes de la alquimia. Paracelso pronto advierte que el libro de la naturaleza y de la vida encierra más enseñanzas que la letra muerta de los libros. Y se lanza al ancho mundo. Así nos cuenta él: «Frecuenté largos años las escuelas superiores entre alemanes, italianos y franceses; busqué siempre el fundamento de la medicina. No me contenté con estudiar sus doctrinas, sus escritos y sus libros; me di también a viajar hasta Granada y Lisboa, por España, por Inglaterra, por Dinamarca, Prusia, Lituania, Polonia, Hungría, Valaquia, Transilvania, los Cárpatos, Eslovenia y por otros países que no voy a nombrar; y en todos los confines y lugares inquirí con celo las ciertas y comprobadas artes de la medicina. Y no sólo indagué con los doctores; también con los trasquiladores de ganado, con los barberos, médicos, letrados, mujeres y nigromantes, en cuanto se ocupan de ello; estuve con los alquimistas; fui por los conventos; viví entre los nobles y entre los plebeyos, con los inteligentes y con los simples». No sólo el estudiante,

también el Paracelso maduro se da a viajar. Hacia 1524 sale otra vez de Salzburgo al ancho mundo. Pasando por Múnich, Ingolstadt, Neuburg, Ulm y Estrasburgo, llega a Basilea, donde obtiene, por mediación del humanista y editor Froben, a quien había prestado servicios médicos, una plaza de médico de la ciudad y el cargo de profesor de medicina en la Universidad (1526-1527). Parecía que había encontrado al fin un puesto fijo de trabajo. Pero surgen diferencias con otros médicos y boticarios, y Paracelso tiene que salir de la ciudad poco menos que huyendo. Y continúa su sino de caminante perpetuo. Lo encontramos en Colmar, en Nördlingen, Nuremberg, St. Gallen, Innsbruck, St. Moritz, Augsburgo, Múnich, Kronau de Moravia, Viena, Villach y en 1540 de nuevo en Salzburgo. Muere allí un año después.

Obras y bibliografía

Entre viaje y viaje llegaron a salir de su pluma incontable número de escritos. De ellos Juan Huser, consejero del Elector y médico, publicó hasta 10 volúmenes en 1589, todo lo que pudo hallar a mano todavía. La obra de mayor interés filosófico es la *Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax*, 1537. Edición científica: *Sämtliche Werke*, parte I: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, 14 vols., ed. por K. Sudhoff y otros, Múnich-Berlín, Oldenbourg, 1922-1933 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1996), vol. de índices, ed. por M. Müller, Einsiedeln, J. & K. Eberle, 1960; *Werke*, 5 vols., ed. por W. E. Peuckert, Basilea, Schwabe, 1965-1968. Una buena selec. con introd. y notas explicativas en W. E. Peuckert, *Paracelsus. Die Geheimnisse*, Leipzig, Dieterich, 1941 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1976). Asimismo: *Paracelsus, Sozialethische und sozialpolitische Sehriften*, selec., introd. y notas de K. Goldammer, Tubinga, Mohr, 1952. Una excelente introducción orientadora sobre el hombre cristiano y alemán: L. Schreyer, *Der gefangene Glanz*, Freiburgo, Caritasverl., 1948. *Obras completas*, Barcelona, Edicomunicación, 1989; *Textos esenciales*, ed. por J. Jacobi, trad. de C. Fortea, Madrid, Siruela, 2001; *Obras completas = Opera omnia*, trad., estudio prelim. y notas de E. Lluesma-Uranga, Sevilla, Renacimiento, CSIC, 1992.

H. Heimsoeth, «Paracelsus als Philosoph», en *Studien zur Philosophiegeschichte* 1961, págs. 111-119; C. G. Jung, *Paracélsica*, Barcelona, Kairós, ^{2}1995 (2 conferencias); P. Mariel, *Paracelso o el tormento de saber*, Madrid, Edaf, 1976; E. Metzke, «Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus», en *Blätter für deutsche Philosophie* 13, 1939, págs. 74-110; L. MirallesConesa, *En el quinto centenario del nacimiento de Paracelso: Paracelso y el paracelsismo en España*, Castellón, Centro Municipal de Cultura, 1993; W. Pagel, *Paracelsus: an introduction to philosophical medicine in the era of Renaissance*, Basilea,

Karger, ²1982 (ed. rev.); P. RIVIÈRE, *Paracelso: médico-alquimista*, Barcelona, De Vecchi, 2001; A. VOGT, *Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph*, Stuttgart, Hippokrates-Verl., 1956; C. WEBSTER, *De Paracelso a Newton: la magia en la creación de la ciencia moderna*, México, FCE, 1988.

El conocer. La experiencia. El médico Paracelso, cuyo espíritu emprendedor hoy por primera vez valoramos adecuadamente, imprimió también notables impulsos a la filosofía. Lo primero que hay que señalar en él es su decidida vuelta a la experiencia, a las cosas mismas, en vez de huir de ellas a los libros y a una especulación que se quiebra en sutilezas. «No los libros, en los que anida el polvo, y que dan pasto a las cucarachas, ni las bibliotecas amarradas con cadenas, sino los elementos mismos en su propio ser son los libros». «Ante todo, antes de comenzar a declarar el texto que sigue, os damos a conocer el fundamento de la filosofía, a saber que la filosofía toma su origen de la experiencia […]». Es el estribillo que resuena a todas horas en los albores de la Edad Moderna: basta de Aristóteles, de Galeno, de Avicena; hay que volver a las cosas mismas. También Paracelso avanzó por esta nueva vía. Por lo que ser refiere al conocer en particular distingue tres grados: el conocer del hombre vulgar, el conocer de la *philosophia adepta* y el conocer de la *philosophia caelestis*. La primera forma de conocer se sirve del espíritu «elemental», es exterior, se limita exclusivamente a lo material y superficial, es un conocer insulso y afilosófico.

Philosophia caelestis. La filosofía «celeste» necesita de la luz sobrenatural de la revelación y de la gracia. Paracelso sabe darnos espléndidos detalles de esta filosofía «espiritual». Se ocupa de Dios y de las obras de Dios; del «mirar de Dios» vuelto a las cosas terrenas. No vivimos sólo de pan, dice con la Escritura, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios, y explica: si no estuviera la bendición de Dios en el pan, no podríamos crecer con su alimento, y sin su bendición la medicina no sería más que una hierba o un licor ordinario, no salud y salvación. Paracelso es un espíritu profundamente religioso, que espera siempre en aquel «que desde su niñez

jamás le ha abandonado». Pero sabe también que a esta filosofía celeste sólo se llega por la gracia, que no es cosa que se obtenga por la fuerza y que sólo se puede formular cuando «hay una experiencia de ella», es decir, en otro mundo.

Philosophia adepta. De lo que, en cambio, es justo que nos ocupemos en este mundo terreno es de la filosofía «adquirida», que es el conocer con la luz natural. A todos está patente esta filosofía, pero no todos la encuentran, sino sólo aquel que se ha hecho un hombre del espíritu «firmamental». Este espíritu sidéreo, estelar, como también lo llama, que corresponde al cuerpo astral del hombre, es el lugar del conocimiento superior. Éste contempla los misterios de la naturaleza, los elementos, las fuerzas y los «espíritus», que constituyen lo más íntimo del ser de las cosas. En la *Philosophia sagax* se especifica que la filosofía es el conocimiento de los misterios naturales; la magia, de su uso; la nigromancia, el conocimiento del cuerpo sidéreo; la nectromancia, el descubrimiento de las cosas ocultas y de los secretos del hombre. Nada tiene que ver esto con la magia negra; se trata siempre de un puro orden natural de las cosas. Es ilícito cavilar sobre lo que no arranca de un orden natural. Pero la *philosophia adepta* nos lleva a Dios por la investigación de los misterios de la naturaleza; pues la sabiduría de Dios es la que lo cimienta todo y es en definitiva aquella misma por la que el filósofo y el médico saben y conocen algo: «Esto es lo que tiene que saber todo aquel que quiere aprender como discípulo de la naturaleza; de este modo tiene que mirarla, pues la palabra que dice: “aprended de mí”, debe ser cumplida; o no se encontrará ningún fundamento a la verdad, pues lo que sin él se encuentra es todo ciego, tinieblas sin luz».

Naturaleza. Elementos. Lo primero que descubre Paracelso en su estudio del mundo con la luz natural, y acorde en ello con la tradición filosófico-natural de Occidente, son los *elementos*. También él admite los usuales cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra; tan sólo tiene sus reservas contra el primero de ellos, el fuego. Sobre el concepto de elemento opina así: «Esto es un elemento, una madre de las cosas». Es al mismo tiempo algo que permanece y algo que cambia. El mar, por ejemplo, «es un

auténtico elemento; no se consume y permanece siempre en su ser de elemento. Y aunque una porción de él se meta en un puchero y se cueza, no se pierde una sola gota, ni es menor, ni se consume; se resuelve en el caos, del caos vuelve otra vez al agua y no disminuye este elemento en su peso». Lo mismo se diga del aire y de la tierra. Pero los elementos no son lo último.

Principios. Lo que dentro de ellos los impulsa y los hace activos son los tres principios o primeros, a saber: la sal, es decir, lo que se hace ceniza en cada cosa; azufre, lo que arde, y mercurio, lo que se evapora en humo. No habrá que ver en estos «principios» simplemente las correspondientes sustancias químicas sal, azufre y mercurio; su esencia es algo más profundo; son fuerzas, «espíritus». La tierra y el cielo, dentro de su inmensidad, son sólo cuerpos, como también lo es sólo el hombre en un principio. Lo que hace al hombre ser hombre es el espíritu; lo mismo le ocurre a la tierra y al cielo. «En él el elemento es un espíritu pequeño comparado con la magnitud que el cielo tiene». «Son, pues, los cuatro elementos algo corpóreo, pero en su esencia y naturaleza son espíritu». Paracelso considera ese espíritu como un «hacedor» dentro de los elementos, y en ese sentido habla de un Vulcano o de un *Archeus* (ἀρχή principio) en el elemento. Este espíritu o δαίμων es a su vez instrumento de Dios en sus obras. Dios mismo no hace la obra, sino que «ha puesto allí uno que debe hacerla, darle forma, corporizarla y ordenarla». ¿Cómo habremos de entender esta metamorfosis de la primera clasificación de una química incipiente en una *demonología* (que éste sería el nombre propio de toda esta concepción)?

Macrocosmos y microcosmos. Lo penetraremos mejor si proyectamos la teoría de Paracelso sobre el fondo del tema favorito del Renacimiento, la idea de macrocosmos y microcosmos. El mundo grande y el mundo pequeño, el cosmos y el hombre se corresponden mutuamente, y el uno se comprende desde el otro. «Ha de saberse que en el hombre está el joven cielo: Es decir: el hombre ha sido hecho después del cielo y la tierra, pues está hecho de ellos. Si está hecho de ellos, ha de parecerse a sus progenitores, como un niño guarda todas las proporciones físicas de su

padre. […] Se sigue de ahí que en el hombre está el Sol, la Luna, Saturno, Marte, Mercurio, Venus y todos los signos, el Polo Norte y el Polo Sur, el Carro y todos los cuadrantes del Zodíaco». Más exactamente, el parecido consiste en que el hombre, por una parte, en su materialidad, consta de una quintaesencia de la materia del mundo, del llamado *limus* (el barro bíblico del que Adán fue formado), de tal manera que los ínfimos elementos, la tierra y el agua, constituyen el cuerpo elemental, y los dos elementos superiores, el aire y el fuego, constituyen el aliento y el espíritu, según leemos en el *Paragranum*, o, como se nos dirá más tarde en la *Philosophia sagax*, el cuerpo astral, estelar o firmamental. A esas dos formas del cuerpo corresponden en el hombre el espíritu elemental y el espíritu estelar. Por otro lado el hombre está inscrito en el curso y ritmo del mundo, en forma que la marcha externa de las cosas corresponde a la marcha interna, y viceversa. Paracelso prosigue esta correspondencia recíproca, mejor dicho, interna igualdad, hasta los mínimos orígenes de las cosas. El gran mundo (primero) no sólo es igual al pequeño (segundo) en el hombre, sino también a un tercero que se da en la mujer como madre. Como la mujer alimenta y desarrolla el semen, y el semen es ya de sí hombre, y el hombre se alimenta del gran mundo, debe ser ya la matriz misma como un macrocosmos, a saber, tierra y agua, aire y cielo. Y no sólo la matriz, sino la mujer entera; porque todo en ella es órgano materno: «resulta, pues, que la mujer toda ella es matriz, pues de todos sus miembros se ha tomado el campo de cultivo del hombre». Y por ello «es la mujer madre como el mundo es madre». Así está ella también más cerca del cosmos que el varón. En ello estriba su dignidad. Y el resultado de todo: lo pequeño es por lo grande y lo grande por lo pequeño.

Concepción organológica. Estamos ya en condición de entender la teoría de los elementos de Paracelso. Los elementos son para él como «madres». Son creadores; son asimismo como una matriz, así los llama alguna vez. Y en ese sentido son un algo hacedor, *Archeus*, fuerza y espíritu. Lo que hacen no es ciego ni sin sentido, sino determinado desde la forma del todo; igualmente las partes no son en el conjunto total meros sumandos que hacen un agregado sin cohesión, sino que constituyen un verdadero todo. El todo

es de nuevo, como diría Platón o Aristóteles, anterior a las partes; o como él lo expresa: «si su círculo se rompiera, el Sol y la Tierra se pararían; porque la naturaleza se goza con el todo íntegro y se aflige con lo roto». Inversamente el todo no es a su vez sino por y en la parte; pues «cada uno debe de lo pequeño deducir la cosa grande […] una flor es bastante para dar a conocer la creación entera; una sola lo declara todo». A este modo de pensar se lo ha llamado organológico, y efectivamente lo es. Y se ha apuntado también que esta concepción organológica del ser —con ella estamos a las puertas de la concepción monadológica— es una específica manera de pensar alemana. Esto es exacto en el sentido de que la filosofía alemana se ha ocupado de ella con especial intensidad. No lo es si queremos con ello atribuir a dicha filosofía la paternidad y el origen de tal concepción.

Neoplatonismo alemán. Y con ello llegamos a una más profunda y última interpretación de los principios elementales como fuerzas y espíritus. Basta oír estos dos conceptos para recordar en seguida las δυνάμεις, inteligencias, ángeles o δαίμονες neoplatónicos. Añadamos a ello que los espíritus de Paracelso son causas segundas. Tengamos también en cuenta el tema fundamental apuntado del macrocosmos y microcosmos. Reparemos finalmente en las fuerzas ocultas de la naturaleza como oficiales y jerarquías establecidas por la central sabiduría de Dios, de modo que cada cosa ocupe su lugar; dispuesto todo según un orden universal de conjunto del que todos los procesos en detalle dependen. Teniendo todo esto ante la vista, no nos quedará duda de que hay en el fondo de su pensamiento una impronta neoplatónico-hermética, que es la que constituye la estructura íntima de la filosofía paracelsiana. Paracelso se apartó de los libros para ir a los hombres, a la vida y a las cosas de la naturaleza, a las que quiere contemplar directamente; pero el hecho es que las contempla con los ojos de aquella sabiduría que explica todo lo inferior a partir de lo superior. También él, al igual que el Cusano, piensa que *quodlibet est in quolibet*, pues todo es igualmente un despliegue del poder de Dios. El asendereado médico no tuvo a su disposición el ornato del aparato bibliográfico que refrenda al docto cardenal y que caracteriza ya de por sí su diversa situación

espiritual. Las fuertes diatribas contra el saber de los libros y la tradición y la continua llamada a la experiencia práctica nos harían creer, por otro lado, que, efectivamente, Paracelso nos ofrece algo enteramente personal e inédito. En realidad la estructura neoplatónico-hermética de su conjunto doctrinal es cosa que se revela sin género de duda como lo decisivo en su atuendo espiritual. Seguir en detalle las vías por las que este fondo doctrinal neoplatónico y hermético penetró en el Renacimiento apenas si es posible, porque dichas vías han sido muy poco exploradas. Más difícil es aún señalar sus entrecruzamientos. De forma parecida ocurre con los fondos neoplatónicos que afloran en la corriente cabalística y otras corrientes ocultistas. Pero explíquese como se quiera este fenómeno en su compleja realidad histórica, este espíritu del tiempo fue un hecho, y Paracelso pagó también a él su tributo.

Cábala y ocultismo

Con el humanista *Juan Reuchlin* (1455-1522) se desplaza de Italia a Alemania una variante del neoplatonismo, en ella el predominio del elemento cabalístico llega casi a sofocar el primitivo sentido neoplatónico. Reuchlin asimiló estas ideas en Florencia. Pico della Mirandola no sólo era versado en lo griego y en lo cristiano; se había también interesado por la cábala judía, aquella reacción, de fuerte tono religioso, con que el judaísmo creyente se aprestó desde el siglo XII a la defensa contra la racionalización de la religión por la filosofía, y que sustancialmente consistía en fiarse más de la misteriosa ciencia recibida y transmitida en los libros sagrados (*kabbala* tradición) que del humano saber y filosofar. En estos círculos apuntan ya desde muy temprano tendencias panteísticas, místicas y mágicas. Paracelso se desinteresa de la cábala, aunque no la desconoce. Sus misterios (*mysteria*) y sus secretos (*secreta*) significan originariamente una «cábala (*gabalia*) que no proviene de espíritus ni de hechicerías, sino del curso natural de la naturaleza sutil». El *De arte cabbalistica* y el *De verbo mirifico*, de Reuchlin, en cambio, sustituyen la experiencia de orden natural por un juego de simbolismos de números, letras y palabras, tomadas principalmente de la Sagrada Escritura, donde la lógica de las cosas y del pensamiento queda sofocada por la mística de los signos. El espíritu se sale fuera de este mundo para esperar la inspiración de arriba; ésta comunicará por vía maravillosa lo que, según se admite, la razón normal con sus fuerzas naturales es incapaz de dar. Es en conjunto más superstición que fe.

En *Agripa de Nettesheim* (1486-1535) la magia entra de modo todavía más masivo. Su vida es una línea de aventura; intelectual, soldado, político, alquimista, cabalista, nigromante; un auténtico hombre del Renacimiento. Su obra principal es *De occulta philosophia* (1509). De nuevo el afán de ir tras los misterios de la naturaleza y del arcano espíritu de la tierra (*spiritus mundi*). Pero ahora con palabras de sortilegio, números sagrados, fórmulas astrológicas, y especialmente con ayuda de poderes mágicos vinculados a las letras del nombre de Dios, el «tetragrámmaton». La alquimia se

convierte en nigromancia y la filosofía en conjuro de espíritus. En esta dirección ejerció particular influjo el abad *Juan Trithemius* de Wurzburgo († 1516), que fue uno de los más notables «adeptos» de la época.

Obras y bibliografía

[AGRIPA], *Aggrippas Occulta philosophia*, trad. alem. de F. Mauthner, 1913. [J. REUCHLIN], *Sämtliche Werke*, ed. por W.-W. Ehlers, H.-G. Roloff y P. Schäfer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996; *Testi umanistici su l'Ermetismo (L. Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Agrippa di Nettesheim)*, ed. por E. Garin y otros, Roma, 1955; F. ARIZA, *Las corrientes hispánicas de la cábala*, Guatemala, Symbolos, 1993 (siglos XII-XIV); V. PERRONECOMPAGNI, *Ermetismo e cristianesimo in Agrippa: il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Florencia, Polistampa, 2005.

Teosofía de los alumbrados protestantes

La historia de las religiones tiene mucho que contar sobre el saber místico. Ella ofreció siempre ocasión para distinguir, a base de hechos y circunstancias registradas, entre sana y errada mística. Es viciado racionalismo no tener comprensión alguna para la fe y, al contrario, es igualmente errada mística no conceder nada a la razón y a la naturaleza y esperar toda la salud del misterio y del milagro. Esta forma de religiosidad excéntrica reaparece continuamente en la historia. No podía naturalmente faltar en el abigarrado cuadro del Renacimiento, tan abierto y sensible a todo lo raro y emotivo. Se ha denominado a esta actitud teosofía. No es ciertamente un término feliz, pues hay muchas y muy diferentes maneras de saber acerca de Dios. Pero se ha hecho usual *per conventionem* designar como teosofía a aquel camino hacia Dios que excluye todo lo racional y espera la salud solamente de una graciosa y misteriosa inspiración. Exaltación religiosa lo denominan los representantes de una religiosidad más sobria, y esto es más claro y adecuado.

Sebastian Franck († 1542) pertenece a estos espíritus exaltados. Excluye de la religión todo lo que él denomina exterior, histórico, conceptual, reglamentado, incluso la palabra de la Biblia. Religión es lo inefable. Si hemos de determinar de algún modo la esencia de la religión, lo mejor que podemos decir es que consiste en una interna conversión, no en asentimiento a género alguno de profesiones de fe.

Gaspar Schwenckfeld († 1561) no quiere tampoco ninguna fe en hechos históricos ni Iglesia alguna. Todo esto es demasiado conceptual. Tan sólo importa el vivir y sentir puramente internos. En consecuencia cada uno es para sí mismo su sacerdote. El mismo Lutero, según Schwenckfeld, vino al fin a renunciar a esta interioridad por la cual había luchado en un principio, acabando por introducir también una religión de pastores.

Valentin Weigel († 1588) afirma que en general todo conocimiento va de dentro afuera. Y que en particular cada uno debe recorrer su camino hacia Dios totalmente a solas. Desde fuera en nada se le puede ayudar. Todo el vivir religioso es asunto del individuo y de su sentimiento. Y de nuevo se apela a una conversión interior, a un renunciamiento del egoísmo. Sólo así nace Cristo.

Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, este grupo de espíritus exaltados ha despertado siempre particular atención porque se ha visto en ellos un nuevo punto de arranque al quedar frenado el primitivo impulso de Lutero. Muy cerca originariamente de la mística y del individualismo religioso sentimental, cediendo, no obstante, después, al peso de las cosas, había terminado el propio reformador por dar, él, prescripciones a su Iglesia, erigir instituciones externas y formular la fe en conceptos generales. Ahora le echaban en cara estos alumbrados lo mismo que él había achacado al principio a la Iglesia de Roma. A ello se sumó que con la renovación del aristotelismo por Melanchthon había surgido una escolástica protestante que amenazaba igualmente la primitiva emotividad de la reforma inspirada en la mística. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión la historia se ha interesado por estos hombres porque en ellos se ha querido ver un prenuncio de Kant, por su eliminación del saber especulativo para dar lugar a la fe, así como por su identificación de la religión y la moral.

Bibliografía

A. KOYRÉ, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo* XVI *alemán*, Madrid, Akal, 1981; W.-E. PEUCKERT, *Sebastian Franck: Ein deutscher Sucher*, Múnich, R. Piper & Co. Verl., 1943.

Mística española

En España sobresalen en el siglo XVI un conjunto de escritores místicos. Entre ellos mencionaremos los nombres de Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Fray Luis de León.

Teresa de Jesús, o Teresa de Ávila, propiamente Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, nació el 28 de marzo de 1515 en Ávila y murió el 4 de octubre de 1582 en Alba de Tormes (Salamanca). Empezó a escribir cuando tenía ya más de cuarenta años. Fue procesada por causa de *El libro de la vida*, pero salió absuelta. En 1970 se le otorgó el título de Doctora de la Iglesia.

Obras y bibliografía

Obras completas, estudio prelim. de L. Santullano, Madrid, Aguilar, 1940; *Obras completas*, 3 vols., transcr., introd. y notas por E. de la Madre de Dios, O. del Niño Jesús y O. Steggink, Madrid, BAC, 1951-1959, [9]1997; Epistolario, memoriales, letras recibidas, dichos, en *Obras completas*, vol. 3, 1959. Obras principales: *Libro de la vida*, 1562-1565; *Camino de perfección*, 1565; *Libro de las fundaciones*, 1574; *Libro llamado castillo interior o las moradas*, 1577.

V. G. DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978; V. LINCOLN, *Teresa. A woman: A bibliography of Teresa de Ávila*, Albany (NY), State University of New York Press, 1984; P. PEÑALVER, *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1997; R. ROSSI, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona, Icaria, 1983; A. WEBER, *Teresa of Avila and the rhetoric of feminity*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.

En *Las moradas* Teresa de Jesús describe los siete grados por los que pasa el alma en su deseo de unirse con Dios. Los tres primeros se refieren al ascetismo y los otros cuatro describen la actividad mística. La morada cuarta introduce el tema de la oración de quietud, en la que las potencias naturales del alma quedan en suspenso ante la presencia divina. En el desposorio espiritual, descrito en la morada sexta, se produce la unión plena del alma con Dios. La unión va acompañada de una mezcla de gozo y padecimiento, y origina dos tipos de éxtasis. En los éxtasis ordinarios las potencias y los sentidos, que quedan en suspenso, pueden ver los misterios celestiales. La morada séptima contiene el grado más alto de oración mística, descrito mediante la imagen del matrimonio espiritual, la cual designa la unión total y plena con Dios después de la muerte. La visión de Dios es puramente intelectual. Este estado implica una transformación por la que desaparece la personalidad y el alma se funde con Dios. Teresa de

Ávila narra sus propias experiencias en la obra autobiográfica *Libro de la vida*.

Juan de la Cruz, nacido posiblemente en el año 1542 en Fontiveros (Ávila) y muerto el 14 de diciembre de 1591 en Úbeda (Jaén), es una figura destacada tanto en el campo de la mística como en el de la poesía. A los veinte años entra en la orden carmelitana. Estudia artes y filosofía en la Universidad de Salamanca y en 1567 conoce a Teresa de Jesús y se adhiere a su reforma. Adquiere fama como director espiritual. En los últimos años de su vida fue objeto de persecución religiosa. En el campo filosófico cultivó la sabiduría de la vida, con notables rasgos humanistas. Su filosofía se centra en la mística cristiana.

Obras y bibliografía

Obras completas, ed. por L. Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, [3]1991; *Obras completas*, ed. por J. V. Rodríguez y F. Ruiz Salvador, Madrid, Editorial de Espiritualidad, [5]1993; *Obras completas*, ed. por E. Pacho, Burgos, Editorial Monte Carmelo, [7]2000.

J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, [2]2001; A. BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, París, Beauchesne, 1971; M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*, Madrid, Espiritualidad, 2000; C. DEJESÚSSACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, 2 vols., Madrid-Ávila, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1929; R. KÖRNER, *Mystik-Quell der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz*, Leipzig, St.-Benno-Verlag, 1990; E. PACHO (ed.), *San Juan de la Cruz. Diccionario*, Burgos, Monte Carmelo, 2000; S. PAYNE, *John of the Cross and the cognitive value of mysticism*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1990; F. URBINA, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Madrid, Instituto Social León XIII, 1956.

El contenido fundamental de los escritos de san Juan de la Cruz es el proceso de purificación del hombre hasta conseguir la unión con Dios. Bajo la imagen de *Subida del Monte Carmelo*, escrito que continúa el tema del *Cántico espiritual*, el autor describe el itinerario hacia Dios, que se halla en la cima del monte. El recorrido exige purificación y desarrollo del esfuerzo humano, así como de la disposición a la intervención divina. El hombre, como sujeto cognoscente, tiene que adecuarse a su objeto, que es Dios. Ha de abrirse a su acción amorosa para acogerlo en sí. El proceso termina en el conocimiento místico de Dios y en la comunión con él. La *Noche oscura* resalta la acción de Dios y la pasividad humana en el itinerario de la unión. La noche oscura trae un adormecimiento de las pasiones y los apetitos que

se oponen a la comunión con Dios. La transición de la existencia natural a la sobrenatural conduce a la contemplación, al conocimiento y a la vivencia directa de Dios por el amor. La contemplación purifica e ilumina, conduciendo a un conocimiento más íntimo de Dios. La transformación de la forma de ser del hombre conduce al amor de Dios, y sobre todo a dejarse amar por Él. En el proceso de unión ni se pierde la identidad propia del hombre ni la trascendencia de Dios. Pero sí desaparecen los factores que se oponen a la unión. En *Llama de amor viva* la noche aparece como oscuridad y purificación; la «llama», en cambio, es el resplandor de la meta, que consiste en la unión; la llama es el espíritu divino, que arde dentro del alma. La unión aparece como una fiesta del Espíritu Santo en lo profundo del hombre. En el gozo de la fiesta Dios se deja sentir con sus atributos. Se da cierta identificación, pero sin desaparecer la diferencia entre Dios y el hombre. La unión consiste en que el hombre vive la vida de Dios.

Fray Luis de León nació seguramente en 1527 en Belmonte (Cuenca) y murió en 1591 en Madrigal de las Altas Torres (Ávila). A los 17 años ingresó en la orden de san Agustín. Fue sometido a un proceso de la Inquisición y estuvo preso en Valladolid entre 1572 y 1576. Llevó una vida de estudio. Cursó teología bajo la dirección de Melchor Cano. Dominaba el griego y el hebreo. Enseñó en las casas que la orden tenía en Salamanca, Soria y Alcalá de Henares. Desde 1561 ocupó cátedras de universidad, particularmente en Salamanca. La mayoría de sus obras se publicaron póstumamente. Sus escritos son valiosos en el campo literario, en el filosófico y en el teológico.

Obras y bibliografía

Obras del M. Fr. Luis de León, 6 vols., ed. por A. Merino, Madrid, Imp. Viuda de Ibarra, 1804-1816; *Obras del Maestro fray Luis de León. Precédeles su vida, escrita por don Gregorio Mayans y Siscar, y un extracto del proceso instruido contra el autor desde el año 1571 al 1576*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1855; *Obras completas castellanas*, ed. y notas por F. García, Madrid, BAC, 1944 (reed. 1951, 1959, 1967, 1991); *Obras propias* (Poesías), pról. por F. de Quevedo, Madrid, Ed. del Reino, 1631. Obras principales: *De los nombres de Cristo*, 1574-1575; *La perfecta casada*, 1583; *El cantar de los cantares*, 1561-1562; *Libro de Job*, 1571-1591.

S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Fray Luis de León», en F. VOLPI, *op. cit.*, vol. 2, págs. 1283-1293; A. F. G. BELL, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español*, Barcelona, Araluce, 1927; *Escritos sobre Fray Luis de León. El teólogo y maestro de espiritualidad*, introd. y ed. por S. Álvarez Turienzo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1993; M. GONZÁLEZVELASCO, «Cronología de Fray Luis de León», en S. ÁLVAREZTURIENZO (ed.), *Fray Luis de León. El fraile, el humanista, el teólogo*, Madrid, Escurialenses, 1991; M. GUTIÉRREZ, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, El Escorial, Real Monasterio de El Escorial, 1929; A. GUY, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, trad. de R. Marín Ibáñez, Madrid, Rialp, 1960; A. C. VEGA, «Fray Luis de León», en *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol. 2, Barcelona, Barna, 1951, págs. 543-685.

Fray Luis muestra en sus escritos un fondo de poesía, filosofía, teología y humanismo. Hay en él un cristocentrismo conciliable con la concepción neoplatónica. Su *Poesía* (1.ª ed. Madrid, 1631) es una expresión de sus ideas estéticas. Según Fray Luis, la verdadera poesía ejerce un efecto elevador, que lleva al espíritu a comunicarse con lo divino. Así abre una forma de visión que no es dada al hombre común. Confiere a las cosas el

vehículo verbal para expresar lo que ellas esconden en su profundidad. En las poesías de Fray Luis hay una atmósfera de religión cósmica y un marco platónico en el que contrastan el cielo luminoso y la noche del suelo terrestre, la altura en la que nació el alma y la cárcel oscura en la que ella habita, entre el olvido y el recuerdo de su origen. Pero en medio de los contrastes hay un concierto de las esferas que lo envuelve todo en la armonía.

La obra *De los nombres de Cristo* contiene un cristocentrismo comparable en cierto modo al que Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) desarrolló en el siglo XX. Para Fray Luis, Cristo es el principio y el fin del mundo, en él se produce la recapitulación de todas las cosas. Los nombres que Cristo recibe en las Sagradas Escrituras le sirve de ocasión para desarrollar la riqueza del ser humano de Cristo, que es a su vez el interior de cada hombre, el modelo según el cual ha sido hecha la naturaleza humana y el centro en el que confluye el acontecer del universo entero. *La perfecta casada* aborda problemas morales, referidos sobre todo al matrimonio. Los deberes de la esposa son sobre todo cuidar la hacienda, educar a los hijos y atender al esposo. También el *Libro de Job* sirve de ocasión para tratar temas morales. Fray Luis, además de abordar en él la tragedia de Job, el sufrimiento del justo (más que del injusto) en este mundo y su conciliación con la bondad de Dios, hace un elogio de la templanza y de la fortaleza, acercando así las enseñanzas de Job a las del estoicismo. En *Cantar de los cantares* el tema fundamental es el amor, entendido como la fuerza que une las almas con Dios. El autor expone los grados de crecimiento en el amor y los estadios en la conquista de la perfección espiritual. También trata este tema en el escrito *In Canticum canticorum triplex explanatio* (1577), donde distingue los grados de principiantes, aprovechados y perfectos. Fray Luis de León se apoya ampliamente en la triple división platónica: tres partes del alma, tres estamentos en la sociedad. En el fondo de su concepción está la idea del orden, cuyo fruto es la paz. En la disputa entre escolásticos y humanistas, tomó partido por los segundos. A su juicio la escolástica no pasaba de ser una mera introducción a lo que había de ser la verdadera teología. Por eso fue acusado de hallarse entre los filólogos y los biblistas que menospreciaban la escolástica.

Pansofía de Jakob Böhme

Vida y obras. Jakob Böhme (1575-1642) fue un zapatero de Görlitz, en la Alta Silesia, y además un filósofo. En 1612 escribe su obra principal *Die Morgenröte im Aufgang*, llamada después por sus discípulos simplemente *Aurora*. No fueron pequeñas las molestias que este escrito le acarreó, tanto de parte de las autoridades religiosas luteranas como de parte del Ayuntamiento de Görlitz. Se quiso poner coto a su actividad literaria y, efectivamente, Böhme calló por algún tiempo. Pero volvió a la carga y en rápida serie aparecen: *De tribus principiis*, *Mysterium magnum, De signatura rerum*, *Sex puncta theosophica*, *Del Renacimiento*, *Coloquios de un alma iluminada y de un alma no iluminada*, y varios otros.

Obras y bibliografía

Sämtliche Schriften, 11 vols. (reimpr. ed. Amsterdam, 1730, 8 vols.), ed. por W. E. Peuckert, Stuttgart, Frommann, 1956-1989; *Die Urschriften*, 2 vols., ed. por W. Buddecke, Stuttgart, Frommann, 1963-1966; *Hauptschriften*, 5 vols., ed. por G. Wehr, Frankfurt, 1991-1996; *Werke*, ed. por F. van Ingen, Frankfurt, Deutscher Klassiker, 1997; *Aurora*, trad. de A. Andreu Rodrigo, Madrid, Alfaguara, 1978; *Confesiones*, trad. de A. Ortega de Duprat, Buenos Aires, Kier, 1971.

N. BERDIAEV, «Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit», en *Blätter für Deutsche Philosophie* 6, 1932-1933, págs. 315-336 (trad. ingl. «The teaching about the ungrund and freedom», en *Journal Put'* 20, febrero 1930, págs. 47-79); R. VAN DENBROEK y C. VANHEERTUM(eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000; F. CUNIBERTO, *Jakob Böhme*, Brescia, Morcelliana, 2000; P. DEGHAYE, «Le discours théosophique selon Jacob Boehme», en *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, 1990, págs. 531-547; F. FERSTL, *Jacob Boehme-der erste deutsche Philosoph. Eine Einleitung in die Philosophie des Philosophus Teutonicus*, Berlín, Weissensee Verl., 2001; H. GRUNSKY, *Jacob Boehme*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, [2]1984; P. HANKAMER, *J. Böhme. Gestalt und Gestaltung*, Bonn, Cohen, 1924 (reimpr. *Jakob Böhme*, Hildesheim, Olms, 1960); S. HUTIN, *Les disciples de J. Boehme aux* XVII *et* XVIII[e] *siècles*, París, Denoel, 1960; A. KOYRÉ, *La philosophie de J. Boehme*, París, Vrin, 1971; I. REGUERA, *Objetos de melancolía: Jacob Böhme*, Madrid, Ediciones libertarias, 1985; *id.*, *Jacob Böhme*, Madrid, Siruela, 2003; C. O'REGAN, *Gnostic apocalypse. Jacob's Boehme's haunted narrative*, Albany (NY), State University of New York Press, 2002; W. A. SCHULZE, «Jakob Böhme und die Kabbala», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9, 1955, págs. 447-460; W. STRUCK, *Der Einfluss J. Böhmes auf die englische Literatur des* 17. *Jahrhunderts*, Berlín, 1936; A. WEEKS, *Boehme: an*

intellectual biography of the seventeenth-century philosopher and mystic, Albany (NY), State University of New York Press, 1991; G. WEHR, *Europeische Mystik. Zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1995.

Sabiduría. Los simples títulos de las obras mencionadas nos revelan al filósofo teutónico como un espíritu interesado por los misterios del universo, al estilo de Paracelso, de quien en buena parte depende. Nos dicen también que su caminar quiere ser igualmente por la vía de la iluminación y del toque inmediato de la divinidad, más allá del ordinario saber; el camino de la teosofía visionaria es aquí, como justamente se ha dicho, una pansofía, pues Böhme, más aún que Paracelso o los alumbrados protestantes, pretende comprender el ser en su totalidad desde sus fondos originarios anteriores a todo saber de esencia, comprenderlo desde sus «insondables» profundidades (sin fondo).

El místico. El modo como llegó a este conocimiento lo sacamos de una especial vivencia que Böhme, a tenor del relato de su biógrafo Franckenberg, tuvo en cierta ocasión, y que constituye manifiestamente el punto de partida del pensamiento del maestro zapatero. Cuando un día trabajaba en su taller, vino a caer de pronto un rayo de sol sobre un bote de estaño, y «a su brillo amable y jovial» creyó de repente su «espíritu estelar» poder penetrar, a través de las «signaturas o figuras, trazos y colores pintados» en las cosas, hasta lo más interior de éstas. Este «íntimo fundamento grabado» en las cosas es lo que Böhme trató luego de declarar especialmente en el librito *De signatura rerum*. Tenemos de nuevo la visión del místico, para el que todo lo exterior es un puro símbolo, y a quien interesa adivinar por detrás de las signaturas un sentido misterioso. La filosofía de Böhme es un simbolismo.

Uno-Todo. Pero no hay que pensar que los fundamentos internos adivinados por Böhme sean algo así como las *veritates rerum*, citadas frecuentemente por el platonismo medieval, las cuales son también fundamentos internos, reflejados en las cosas y poseedores consiguientemente de su símbolo en las apariencias que de ellos participan. Estas verdades de las cosas son esencias, contornos lógicos, eterna estática del ser. Los fundamentos

internos de Böhme significan «el más íntimo fondo y el centro» del ser en general.

Panteísmo místico. Böhme vive de la corriente mística alemana, que deja en él su influjo a través de Franck y Weigel, pero por otro lado le alcanzan también las irradiaciones neoplatónicas, y ello a través de Paracelso. Él no cita, en efecto, autoridad neoplatónica alguna, ni parece que las conociera directamente, pero bastaba Paracelso para que el tema antiguo resonara ahora de nuevo. Es el tema del uno-todo que toda mística lleva en la sangre. Dentro de ese mismo espíritu también Böhme mira a Dios «en» la naturaleza, no en el cielo ni sobre cielo, al modo como está el sol «sobre» la tierra. En la naturaleza todo fluye de consuno hacia una unidad; «pues si los cuatro elementos se resquebrajan, queda la raíz de ellos, es decir el sagrado elemento, y en él está el cuerpo de Cristo y también el paraíso, que consiste en un gozoso tormento ascendente; y el elemento es el gozo suave y callado». Y este gozo o «alegría es también el mismo Padre». Al hombre, pues, se le da a vivir y sentir dentro de sí mismo la originaria unidad de Dios y el mundo. Con lo que tenemos de nuevo (bien que en un personalísimo lenguaje, pues, al maestro le falta la terminología de los libros) el tema del macrocosmos y microcosmos: el hombre es el universo entero. «No he subido yo al cielo ni he visto todas las obras y criaturas de Dios; es el mismo cielo el que se revela en mi espíritu, de forma que en el espíritu conozco las obras y criaturas de Dios».

Böhme y la Escritura. Esto parece panteísmo. Böhme advierte las dificultades que le salen al paso del lado de su fe luterana. Según el Evangelio, deben repelerse y excluirse mutuamente y de modo absoluto el bien y el mal, no es dado ponerlos bajo un común denominador; ni pueden tampoco, aún menos, ellos juntos, como tampoco el resto del universo, identificarse con Dios; cosa que lleva consigo la teoría forzada de la unidad.

¿Dualidad o unidad? Pero Böhme discurre y cavila, y encuentra por fin una solución; bien y mal se condicionan recíprocamente como dos polos; todo en el mundo necesita, en general, de su contrario, para poder ser. Habría que admitir propiamente, según esto, sin romper la base de la unidad, una

dualidad, dos «cualidades», dos «fuerzas», como dice Böhme. «Y todas las criaturas están hechas de estas dos fuerzas […] y viven en ellas como en sus madres». Fuerzas, madres…, en estas palabras percibimos ecos de Paracelso. Pero ese binomio de cualidades parece identificarse con los dos principios del bien y el mal: «en todas las criaturas de este mundo hay una voluntad y una fuente buena y otra mala, en los hombres, en los animales, pájaros, peces, gusanos, así como también en todo lo que hay en el oro, en la plata, en el estaño, cobre, hierro, acero, madera, hierba, follaje y césped, lo mismo que en la tierra, en las piedras, en el agua y en todo lo que el hombre pueda explorar. Nada hay en la naturaleza que no tenga en su interior lo bueno y lo malo; todo bulle y vive en este dual impulso». Con esto surge el problema de una más exacta inteligencia de los conceptos de unidad, de padre, madre, cualidad, principios del bien y del mal.

Interpretaciones. Realmente no logró Böhme dar claridad definitiva a la expresión de su pensamiento. Se ha querido explicar esta vacilación doctrinal reconociendo en el maestro de Görlitz ante todo un despertador religioso-moral, a quien el influjo práctico en el hombre importaba más que los problemas teoréticos. En favor de esta interpretación habla la pervivencia del influjo böhmiano en círculos de religiosidad práctica, en el misticismo y pietismo de muchas sectas. Si queremos resolver aquella aporía en un plano estrictamente filosófico y doctrinal, y contamos con que el influjo teorético de Böhme ha sido también fuerte, habrá que rastrear el problema fundamental del idealismo alemán, el de la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico. En esta dirección se mueve el intento de empujar los fundamentos originarios aún más allá de todo ser, situarlos en un «sin-fondo», que no habrá que concebir con arreglo a las categorías intelectuales creadas por Platón y Aristóteles para una ontología de seres y esencias, sino que habría de ser entendido como el lugar de la libertad, del más primitivo vivir y devenir, de donde emanaría todo lo que después nosotros vaciamos en la estática de los conceptos de nuestra ontología tradicional. Un «sin-fondo» que significaría una metafísica voluntarística, con un oscuro principio cegado a toda inteligibilidad, y que dejaría imaginar un Dios-vida en un estadio anterior a la elección entre el bien y el

mal, porque sería pura vida y libertad. Habría incluso lugar para un Dios trágico que puede morir en la cruz y que, lo mismo que pudo hacer salir el mal del «sin-fondo» en un pecado original, podría reasumirlo en sí de nuevo en la forma de un ser redimido y bendecido. Habría latente una tiniebla potencial en el «sin-fondo» del ser, pero también juntamente estaría allí encerrado todo bien y todo orden; un «sin-fondo» que sería vida, dinamismo, libertad y creación, y dejaría en su puesto, no obstante, las estructuras estáticas de la ontología: pues éstas surgen en el decurso del proceso cósmico que emana de aquel radical «sin-fondo». Ésta sería la verdadera historia de la conciencia y del espíritu.

Que esta interpretación, indudablemente profunda, sea histórica es otra cuestión, y que responda a la realidad es más cuestionable todavía. Todas las objeciones que se esgrimen contra las ontologías exageradamente intelectualísticas de que humanizan al ser porque sus esencias son subjetivas, con una significación de lo esencial que sólo tiene sentido para nosotros los hombres, se vuelven contra semejante interpretación del «sin-fondo» böhmiano. ¿Es que podemos retroceder hasta un «sin-fondo» anterior a todos nuestros medios de conocer? ¿Y no habremos con ello simplemente transportado intacta a otro plano toda la problemática del bien y el mal? ¿No se agudiza toda esta problemática ahora frente al «sin-fondo» böhmiano con las mismas interrogantes que frente a Dios?

Influjos de Böhme. Pero con la interpretación últimamente apuntada, y hecha ya célebre, Böhme ha ejercido influjo en la filosofía; en Fr. von Baader, Schelling, Scheler; también en Heidegger parece resucitar el «sin-fondo» böhmiano. La pervivencia del otro lado de Böhme, el lado religioso práctico, podemos seguirla en los círculos del pietismo alemán de los siglos XVII y XVIII —entre ellos está Angelus Silesius (1624-1677) con su *Cherubinischer Wandersmann* (El querúbeo peregrino)— y en muchas otras sectas inglesas de este tiempo. Entre 1644 y 1662 aparecieron en traducción inglesa las *Obras completas* de Böhme; encontraron seguidores entusiastas principalmente en los cuáqueros, que se llamaron expresamente *behmists*; después también entre los platónicos de Cambridge, en Cudworth, Henry More y otros. Desde Inglaterra penetraron de nuevo estas ideas en el

continente, y crearon en Holanda una atmósfera en la que se moverá Geulincx. Y, finalmente, a través de los cuáqueros, estas ideas serán llevadas hasta Norteamérica, donde, concreta y prácticamente aplicadas a las condiciones sociales, rendirán copiosos frutos en este terreno.

NUEVOS CAMINOS DE LA CIENCIA

El auténtico hecho revolucionario de la época del Renacimiento en la historia de la filosofía es el nuevo concepto de ciencia creado precisamente por los fundadores de la moderna física, sobre todo por Galileo. Con este concepto se diluye la anterior consideración cualitativo-eidética del ser en una concepción cuantitativo-mecanicista. En un principio es sólo un método aplicado a las ciencias naturales, pero pronto influye en el concepto de ciencia en general y contribuye cada vez más a configurar según su modelo toda la filosofía, lo cual lleva finalmente a insospechadas consecuencias, a saber, hasta una nueva concepción del hombre y del cosmos. La visión mecanicista del mundo, propia de la Edad Moderna, proviene de muy diversas situaciones; no se consuma hasta Descartes; su explotación metafísica y más aún ética tiene lugar en fecha posterior; pero la irrupción del concepto en su conjunto indiferenciado se realiza en el Renacimiento, que ya por este sólo capítulo significa un cambio de rumbo en la historia del espíritu occidental.

Gómez Pereira

Este médico y filósofo español nació en 1500, probablemente en Medina del Campo (Valladolid), y murió después de 1558 en lugar desconocido. Estudió filosofía en la Universidad de Salamanca y allí mismo se licenció en medicina. Desde 1520 vivió en Medina; ejerció allí la medicina, compaginándola con sus estudios y los negocios. Fue hombre rebelde a toda autoridad no basada en la razón. Era conocedor de Aristóteles, Tomás de Aquino, los averroístas y los Padres de la Iglesia, en particular de Agustín; pero estaba influido especialmente por los nominalistas.

Obras y bibliografía

Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis et theologis non minus utile quam necessarium, Medina del Campo, G. de Millis, 1554; Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2000 (facsímil ed. Madrid, Tipógrafo A. Marín, 1749, y primera trad. al cast. por J. L. Barreiro Barreiro y C. Souto García, con estudio prelim. por J. L. Barreiro Barreiro); *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae. Prima Pars*, Medina del Campo, 1558; A. Marín, Madrid ²1749; J. Jiménez Girona publicó la trad. cast. del cap. 7 en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina* 15, 1963, págs. 157-163.

P. BAYLE, «Pereira» (Gomezius), en *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leiden, Des-Mizeaux, 1695-1697, vol. 3, págs. 649-656; J. BERNIO PARDO, *La diferencia entre el animal y el hombre en la «Antoniana Margarita» de Gómez Pereira*, tesis, Valencia, Universitat de València, 1975; E. BULLÓN FERNÁNDEZ, *El alma de los brutos ante los filósofos españoles*, Madrid, Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, 1897 (cap. 4: «Gómez Pereira»); id., *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1905; I. GÓMEZ ROMERO, «Gómez Pereira», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2005, págs. 837-842; J. GONZÁLEZVILA, *La antropología de Gómez Pereira*, Madrid, Universidad Complutense, 1974; R. LLANOVA y J. BANDRÉS, «La recepción del pensamiento de Gómez Pereira en Europa», en *Revista de la Historia de la Psicología* 14 (3-4), 1993, págs. 131-137; G. SANHUEZA, *La pensèe biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique. Le cas Gómez-Pereira*, París-Montréal, L'Harmattan, 1997.

La obra filosóficamente más importante de Gómez Pereira es *Antoniana Margarita* (1554). En ella niega la distinción entre el conocimiento, la

facultad de conocer y el alma misma, entre la facultad sensitiva y la intelectiva, entre el conocimiento directo de lo singular y el que se produce por la actividad reflexiva. En consonancia con ello defiende que los animales carecen de sensibilidad. Basa su tesis en el argumento de que, si los animales sintiesen, también conocerían lo universal y, por tanto, tendrían entendimiento. De ahí se deduciría que no hay diferencia esencial entre animales y hombres. Es más, habría que atribuirles un alma invisible e inmortal. Por tanto, el comportamiento en uso del hombre con el animal sería injusto. Pereira explica el movimiento de los animales por medio de cualidades que producen los objetos en los sentidos exteriores. Cuando los objetos no están presentes actúan ciertos fantasmas conservados en la memoria.

La obra contiene una posición nominalista en el tema de los universales, pues en ella se afirma que estos sólo tienen realidad en la mente. Pereira rechaza la distinción real tomista entre esencia y existencia. En cosmología no admite más que los elementos naturales y considera que la materia prima es una ficción. En el fondo formula el concepto de *res extensa* antes que Descartes. Demuestra la inmortalidad del alma por la razón de que ésta es independiente del cuerpo en el ejercicio de las funciones cognoscitivas. Los órganos corporales son simples medios a través de los cuales el alma ejecuta sus acciones. Para Pereira, el alma está encerrada en la cárcel del cuerpo y dormita en él; el cuerpo sólo sirve para excitarla y despertarla. Ahora bien, la sensación se da solamente en el alma. Las sensaciones sirven de ocasión al alma para que ella se conozca y tome conciencia de su existencia. Se anticipa a Descartes en la afirmación de que «conozco que conozco» y, puesto que lo que conoce es, en consecuencia «yo soy». Se apoya, pues, en la evidencia de la experiencia interna. La obra de Pereira ha sido comentada, con crítica y aceptación, desde su propia época hasta la actualidad. Menéndez Pelayo lo consideró como un «cartesiano antes que Descartes», aunque no conste su influjo directo en él.

En nueva y verdadera medicina (1558), Pereira establece la primacía de la experiencia y de la razón y rechaza el criterio de autoridad. Critica la teoría de las fiebres de Galeno y defiende que la fiebre es un esfuerzo de la

naturaleza para recuperar el equilibrio. Según él, el calor es producido por la sangre, que, mediante el rápido movimiento de expansión y contracción del corazón, pasa a las arterias. En la exigencia de experimentación y de evidencia racional se anticipó a F. Bacon, Galileo y Descartes.

Comienzos de la filosofía natural italiana

En los comienzos de la filosofía de la naturaleza en Italia —así, por ejemplo, en *Jerónimo Cardano* († 1576), que está influido por Nicolás de Cusa, en *Bernardino Telesio* († 1588) y en *Francisco Patricio* († 1597)— predomina todavía la fundamental posición neoplatónica con su lenguaje sobre los espíritus elementales y la animación universal.

Particularmente se hace visible esta consideración neoplatónica del cosmos en *Tomás Campanella* († 1639), aunque sin la variante «hermética», y por ello en la forma creada por el Pseudo-Dionisio y el Eriúgena.

Giordano Bruno

Vida y obras. Pero en Giordano Bruno (1548-1600) resuena un tono muy distinto, un tono intransigente. Lo que Bruno lanzó a su tiempo no lo recogió éste sin alarma. Ya su vida fue inquietante. Originariamente fraile dominico en Nápoles, rompe con sus votos, vuelve al siglo y lleva una vida inestable de continuo caminar, ya cargado de honores, ya violentamente enemistado y perseguido. Lo encontramos en Ginebra, en París, en Londres, otra vez en París, donde es apresado por la Inquisición y llevado a Roma, en 1593. Inclinado al principio a la retractación, resiste después obstinadamente y sin temor a la condenación que lo amenaza. Después de siete años de prisión, es quemado, en 1600, en el Campo dei Fiori, en Roma. De sus obras, las más importantes son: *De la causa, principio et uno* (1584); *De l'infinito, universo e mondi* (1584); *Degli eroici furori* (1585).

Obras y bibliografía

Opera latine conscripta, 3 vols. en 8, ed. por F. Fiorentino y otros, Morano-Monnier, Nápoles-Florencia, 1879-1891 (reimpr. Suttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962); *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, ed. por G. Aquilecchia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957 *(Idiota triumphans; De somnii interpretatione; Mordentius; De mordentii circino)*; *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, 2 partes, notas de G. Gentile, ed. por G. Aquilecchia, Florencia, Sansoni, [3]1958; *Praelectiones geometricae y Ars deformationum*, textos inéditos ed. por G. Aquilecchia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964 (lat./it.); *Le opere latine, edizione storico-critica*, ed. por R. Sturlese y otros, Florencia, Olschki, 1991s. Obras sueltas: *De la causa, principio y uno*, trad. de A. Vasallo, Buenos Aires, Losada, 1941; *Cábala del caballo Pegaso*, trad., introd. y notas de M. Á. Granada, Madrid, Alianza, 1990; *La cena de las cenizas*, introd., trad. y notas de M. Á. Granada, Madrid, Alianza, 1987; *Del infinito: el universo y los mundos*, introd., trad. y notas de M. Á. Granada, Madrid, Alianza, 1993; *Expulsión de la bestia triunfante*, introd., trad. y notas de M. Á. Granada, Madrid, Alianza, 1989; *Los heroicos furores*, introd., trad. y notas de M.ª R. González Prada, Madrid, Tecnos, 1987.

N. BADALONI, *Giordano Bruno: tra cosmologia ed etica*, Bari, Di Donato, 1988 (reelabora su anterior *La filosofia di Giordano Bruno*, Florencia, Parenti, 1955); L. CICUTTINI, *Giorando Bruno*, Milán, 1950; M. CILIBERTO, *Lessico di Giordano Bruno*, Nápoles, Ateneo & Bizzarri, 1979; *id.*, *Giordano Bruno*, Roma, Laterza, 1990; F. J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nikolaus von Cues*, Bonn, 1847; *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno: actas del congreso celebrado en Barcelona, 2-4 de diciembre de 1999*, al cuidado de M. Á. Granada, Barcelona, Publicaciones de la Universitat de Barcelona, 2001; M. Á. GRANADA (ed.), *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de

Barcelona, 2001; *id.*, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005; H. HEIMSOETH, «Giordano Bruno und die deutsche Philosophie», en *Blätter für deutsche Philosophie* 15/4, 1942 [en H. HEIMSOETH, *Studien zur Philosophiegeschichte*, Colonia, 1961 (*Kant-Studien*, fasc. 82)]; F. H. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn* (1785, ed. mejorada en 1789), Hamburgo, Meiner, 2000; P. O. KRISTELLER, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1996, págs. 169-190; L. KUHLENBECK, *G. Brunos Einfluss auf Goethe und Schiller*, Leipzig, Th. Thomas, 1907; J. C. NELSON, *Renaissance theory of love. The contest of G. Bruno's Eroici furori*, Londres, 1958; S. RICCI, *Giordano Bruno: nell'Europa del cinquecento*, Roma, Salerno, 2000; F. W. J. VONSCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802), ed. por M. Durner, Hamburgo, Meiner, 2005; M. WHITE, *Giordano Bruno: el hereje impenitente*, Barcelona, Javier Vergara, 2002; F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. de D. Bergadà, Barcelona, Ariel, 1983; *id.*, *Lulio y Bruno*, trad. de T. Segovia, México, FCE, 1990.

Mundo infinito. G. Bruno no es el científico de métodos exactos como los fundadores de la moderna física. Predominan en su espíritu la intuición, el sentimiento y el *pathos*. La intuición y el presentimiento tienen en él algo de adivinatorio. Tiene ante sí las ideas de Nicolás de Cusa, al que encomia como algo divino, y las ideas de Copérnico. El último había publicado en 1543 su obra *De revolutionibus orbium coelestium*, demostrando en ella que la Tierra, al revés de lo que se creía desde siglos en el sistema ptolemaico, gira en torno al Sol y no está quieta como supuesto centro del universo. Mientras para otros no adquirió relieve especial lo que esta concepción traía de nuevo, G. Bruno penetró al punto la trascendencia de la nueva situación y, precipitando el desarrollo histórico de los hechos y de las ideas, echó por tierra la esfera de las estrellas fijas respetadas aún por Copérnico. El Sol era todavía para Copérnico un centro dentro de aquella última y más exterior envoltura del universo. Bruno se vio ante un universo infinito; nuestro sistema solar es sólo una parte a su vez englobada en otro sistema más

amplio, y éste en otro, y así sucesivamente, hasta los espacios infinitos en que se extiende el universo. Con ello Bruno inaugura la vía hacia la concepción del mundo de la moderna ciencia natural, con la actitud vital a ella vinculada. Sin ser él mismo un investigador científico, creó, no obstante, el cuadro en el que organizará sus conocimientos la física moderna.

Panteísmo. Ya el Cusano había hablado de un mundo ilimitado, cuyo centro y cuyos límites no se encontraban en ninguna parte y, consiguientemente, había también mirado la Tierra simplemente como un astro más. Pero esta «infinitud» no fue en Nicolás de Cusa sino el conato siempre irrealizable de acercamiento de la copia al modelo, único verdaderamente infinito, Dios; movimiento hacia la riqueza de perfección divina que contempló el Cusano, como contemplara Platón la inagotable riqueza interna de la idea del bien. En Giordano Bruno, en cambio, es el mundo mismo el infinito, la última realidad. El mundo no es ya la copia de Dios, sino que ocupa el lugar de Dios. La naturaleza misma es para él el más glorioso Dios, y sólo la plebe indocta cree en la oposición entre un Dios del más allá y el mundo de acá. Este Dios visible no necesita, como necesitó el mundo de Aristóteles, un primer motor inmóvil. Todos los cuerpos del cosmos están como suspendidos, sostenidos en equilibrio por su propio peso, en el infinito campo de fuerza del espacio etéreo. La materia es ella misma principio de movimiento y hace emanar de sí todas las formas de aquello que en algún momento ha de llegar a ser con una determinada configuración. Bruno habla, es cierto, de un «alma del mundo» y de un «interno artífice»; pero basta pensar en las fuentes de donde toma estos conceptos, neoplatonismo y estoicismo, para ver que con ello no se altera su fundamental punto de vista.

Uno-Todo. Así explica Bruno en el diálogo quinto del *De la causa, principio ed uno* cómo el universo es el todo siendo uno: infinito, inmóvil (los predicados del Dios aristotélico), posible, real, forma, alma, materia, causa, esencia, fin. Si se añade a esto que lo individual no es algo propio y recortado en su ser, sino tan sólo modificación de aquello que lo es todo y es uno, comprenderemos que no se trata aquí de una mera actitud vital

nueva, sino de un verdadero panteísmo monístico doctrinal. Para el Cusano la ilimitación del mundo fue un canto de alabanza al Creador; para Bruno es el nuevo dios, el dios de una fe y de una piedad cósmicas.

Mónada. Pero este uno-todo no se extiende solamente a lo grande y a lo total, por así decirlo, hacia fuera, sino también hacia dentro. El *maximum* coincide con el *minimum*, con la «mónada». Lo más pequeño contiene en sí lo más grande, como complicado y como anticipándolo; lo grande a su vez repite lo pequeño y lo total, siendo lo que es de sí y por sí, en una eterna inmanencia. Son los mismos términos del Cusano los que aquí se utilizan de nuevo; el *quodlibet in quolibet* y sus expresiones del *maximum y minimum*; así como también las expresiones de Paracelso, «madres» y «matriz», que Bruno igualmente conoció. Pero detrás de estos conceptos y palabras hay ahora un nuevo contenido. Son lo que nunca quisieron ser en sus primitivos autores, categorías de pura inmanencia cósmica.

Influjos. Tras el silencio de un siglo que siguió a su condenación, Bruno ejerce su influjo, a través de Spinoza y de Leibniz, en la filosofía alemana; Hamann y Goethe se interesan por él; Jacobi crea en torno a él, contra su voluntad, un clima de atención, y Schelling se deja inspirar por él. Pero aún más valioso que esto es que a través de él se han hallado las fuentes del moderno pensamiento filosófico alemán en el cardenal de Cusa. En éste viven ya los problemas que ahora se agitan en los escritos de Bruno; los problemas de lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo finito y lo infinito, inmanencia y trascendencia; problemas que ocuparán de nuevo el primer plano en el idealismo alemán, pero sin el recto sentido realista y la perceptible inteligibilidad que revistieron en Nicolás de Cusa. Es verdad que dicha problemática no rebasa en Bruno la línea de un bello *pathos* poético, sin salidas a un auténtico desarrollo.

Los fundadores de la física moderna

Giordano Bruno no pasó de ser un fantástico soñador. Los fundadores de la nueva física son los que verdaderamente señalan la hora del nacimiento de la moderna ciencia natural con sus métodos exactos. Tras ellos se alzará la moderna técnica con todo lo que de bendición y de maldición ha traído al mundo. Estos hombres son Kepler, Galileo, Gassendi, Boyle y Newton.

Johannes Kepler (1571-1630) tiene su nombre y gloria como astrónomo. Es él quien descubrió las tres leyes del movimiento de los planetas: 1.ª El camino recorrido por un planeta es una elipse, uno de cuyos centros es el Sol. 2.ª En el movimiento alrededor del Sol, el radio vector de un planeta cubre en tiempos iguales superficies iguales; 3.ª Los cuadrados de los tiempos en el recorrido de los planetas se relacionan entre sí como los cubos de sus distancias medias respecto del Sol. Kepler llegó a sus resultados con ayuda de un procedimiento inductivo y de cálculo, que estudiaba los fenómenos en sus puros aspectos mecánico y dinámico. Con ello adoptaba una actitud decididamente opuesta al método aristotélico, en el sentido de que para él lo primero no era ya la esencia de las cosas, para desde ella entender después los accidentes, con arreglo al viejo principio *operari sequitur esse*. Lo primero y ahora lo esencial es más bien el mismo acaecer (*accidere*), inmediata y exclusivamente esto. No es que Kepler sea ya por ello fenomenalista y mecanicista. Muy al contrario, inscribe sus descubrimientos en un amplio sistema de conjunto que él se representa como una armonía ordenada por la mente divina. Pero de aferrarse uno exclusivamente a sus métodos, podría salir de allí un fenomenalismo y un mecanicismo. Estos «ismos» suelen provenir de los estrechamientos del ángulo visual que fácilmente acarrea un entusiasmo unilateral. Es lo que ocurrirá también con los discípulos de los fundadores de la física moderna.

Galileo Galilei (1564-1642) se ha hecho sobre todo célebre por su demostración práctica del sistema cósmico copernicano. Igualmente, por su

ley de la inercia: todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme, en tanto no obran sobre él fuerzas extrañas; por la ley de la caída: en la caída libre de los cuerpos el espacio recorrido crece con el cuadrado del tiempo de caída. Con esto Galileo echó los cimientos de la mecánica moderna.

Su método. Resolución. Composición. Generalización. Pero más importante aún para la historia de la ciencia y de las ideas es el método que empleó en ello, la inducción. Con ello hizo escuela, al fijar un concepto nuevo de ciencia y abrir horizontes inéditos a la filosofía. Lo esencial de su método se reduce a lo siguiente. Se parte de una proposición hipotética de antemano tomada, por ejemplo: los cuerpos no caen según la medida de su interna esencia, sino según la medida de una fuerza extraña que obra desde fuera sobre ellos. Este obrar causal extrínseco puede ser complejo y múltiple, pues sobre un cuerpo que cae no actúa sólo la fuerza de la gravitación, sino también el roce del aire, o del plano de deslizamiento, o del viento, o las fuerzas de atracción del campo circundante. Por ello se impone el resolver en sus partes este haz combinado de fuerzas y luego estudiar por separado cada uno de estos factores. Es el *metodo risolutivo*. Y lo que estudia ahora es la relación de aquel factor aisladamente considerado respecto de otro factor, por ejemplo, el tiempo de duración de la caída (t) respecto del espacio recorrido en la caída (s). Pero sobre la relación buscada entre s y t no decidirá ningún principio de antemano admitido, del cual se deduzca la tesis (deducción), sino la directa interrogación a la misma naturaleza o fenómeno en cuestión y, caso de ser posible, en el experimento. A vuelta de repetidas experiencias se van obteniendo para s y t nuevos pares de números. Una detenida comprobación de ellos mostró a Galileo cómo ambos factores se hallaban entre sí enlazados o cómo debía considerarse a uno de los factores como función del otro. Así salió la fórmula de que el espacio recorrido en la caída crecía con el cuadrado del tiempo. Es el *metodo compositivo*. Lo más interesante y valioso del caso era la formulación matemática. La matematización de la moderna ciencia natural data de Galileo. *Generalización*. El último paso consistirá en proclamar como ley universalmente válida la conclusión o ley hallada, que fue

verificada, nótese bien, sólo en un limitado número de casos. Contra esto protesta la lógica; *a particulari ad universale non valet illatio*, dice una de sus leyes. Pero el método inductivo, de aquella manera practicado, se ha visto corroborado constantemente en la física y técnica modernas, y se mantiene en pie a pesar de que tomado con rigor teorético es en sí vulnerable. Ciertamente le son necesarios ciertos complementos de orden lógico y metafísico.

Galileo y el espíritu de la Edad Moderna. Galileo tuvo plena conciencia de la novedad que significaba su idea de la ciencia frente a la concepción tradicional aristotélico-escolástica. Vio en Aristóteles un espíritu aferrado a la deducción, más que a la inducción; al saber de esencia, más que al estudio de los procesos y de su dinámica; a lo puramente cualitativo, más que a lo cuantitativo. Sobre todo echaba de menos en él el método matemático, que según Galileo constituye el único acceso a la naturaleza; pues el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y sus letras son triángulos, círculos y demás figuras geométricas. Es de notar, con todo, que Galileo no quiso contraer de modo exclusivista la visión del mundo a lo matemáticamente inteligible; su método matemático no quiso ser en un principio más que una exacta presentación de las experiencias particulares. Pero su valoración e interpretación subjetivista de las cualidades secundarias sensibles y el evidente nexo histórico de esta concepción con el antiguo atomismo, así como con Sexto Empírico, significó prácticamente la ruptura con el pensamiento cualitativo y eidético, y llevó por sus pasos a la opuesta visión cuantitativa y mecanicista de la naturaleza. El choque con el espíritu de la época hubo de producirse con violencia y Galileo, con su vehemente temperamento, lo agudizó no poco; pero no menos contribuyeron a agravar el conflicto sus irreductibles adversarios, con su rigidez y unilateralidad, apreciando una parte de la verdad por el todo y rechazando cualquier punto de vista que no fuera el suyo.

Isaac Newton (1643-1727). Para que el cuadro resulte redondeado, y saltando un poco en el tiempo, mencionamos aquí a Isaac Newton, quien,

sobre la base de la ley de la caída de Galileo, construye su teoría de la gravitación y su doctrina sobre las órbitas de los planetas. Con ello, alcanza su pleno desarrollo un sistema cerrado de la mecánica que la Edad Moderna consideró como la única manera de ver la naturaleza, y el mismo Kant lo hizo suyo y lo tomó como punto de partida para su concepción del mundo físico. Advirtamos, no obstante, que Newton, lo mismo que Galileo, no tomó lo cuantitativamente captable sino como una abstracción metódica de cómodo y útil manejo y en modo alguno pretendió discutir la realidad de los demás aspectos. Pero ya desde bien pronto no se quiso saber nada de esta limitación expresa y conscientemente formulada por el maestro, y lo cuantitativo-mecánico vino a ocupar la totalidad del campo.

Pierre Gassendi (1592-1655), con la renovación del atomismo antiguo, es quien ha prestado sus bases teórico-filosóficas a la moderna visión mecanicista de la naturaleza. También él es enemigo de Aristóteles, pero no menos enemigo de Descartes, pues la identificación cartesiana de cuerpo y extensión eliminaba todo espacio vacío, del que necesitaba el atomismo. A través de Lucrecio y Epicuro, Gassendi conoció las ideas de Demócrito, y al igual que éste, él admite como principios de la naturaleza: los átomos, el espacio vacío y el movimiento eterno increado, ínsito en los átomos. Los átomos tienen figura, magnitud, movimiento y solidez. Son los últimos puntos de la materia y unidades de fuerza que pueden ser contadas y medidas; el dinamismo mecánico tiene con ello su fundamentación ontológica.

Robert Boyle (1627-1691) consolida esta fundamentación, probando por medio de experimentos, y transformando así la vieja alquimia en la química moderna, que la materia compuesta consta de hecho de últimas partículas, nuestros modernos elementos, los átomos. Boyle es así otro de los iniciadores del pensamiento mecanicista.

Visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza. ¿Cuál es el sentido y alcance de esta consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza, fijada ya por los fundadores de la física moderna? Sigamos el contenido lógico-real y las tendencias ideológicas que laten en estas ideas nuevas. La

efectiva formación histórica de tales concepciones se perfila ciertamente con muy peculiares matices en los diversos pensadores. Pero por encima de lo histórico efectivo tenemos que ver también lo que puede llamarse la lógica de las cosas mismas, aspecto que no hay que pasar por alto. Es el pensamiento objetivo que a tiempos acentúa su dinámica independiente y hace sentir su influjo.

Sus propiedades. Podemos señalar sus propiedades: 1.ª Un nuevo *método*, la inducción. No es fundamentalmente nuevo, pues el tan vilipendiado Aristóteles había propugnado también en principio la consulta a la experiencia. Pero ahora se poseen prácticamente nuevos instrumentos que el viejo Aristóteles no poseyó, el aparato y el experimento, y debido a ellos se dan justamente los poderosos progresos de las modernas ciencias naturales. El auténtico Aristóteles hubiera sido el primero en servirse de tales medios nuevos de experimentación. Lo que se enfrentaba contra este nuevo instrumental de experiencia era el Aristóteles que vivía en los libros y en el espíritu de la época ciegamente aferrado a una rutina científica, que a veces se supervaloraba a sí misma y llegaba demasiado pronto a un punto de satisfacción, y otras veces se subestimaba acusando un precipitado temor a lo nuevo. Al genuino Aristóteles no lo conocieron ni sus enemigos ni sus seguidores. 2.ª *Campo de la ciencia*. Emerge un nuevo campo de la ciencia, el reino de los fenómenos y de los procesos naturales. La ciencia del ser se resuelve en ciencia del acontecer. No se pregunta ya cómo emanan los accidentes de la sustancia y cómo debe entenderse lo que le acaece partiendo de la misma sustancia; se indaga más bien la dependencia con que, a la luz de la experimentación, aparecen entre sí relacionados los diversos factores de un proceso observado. Se sustituye así el concepto de sustancia por el concepto de función, el εἶδος ; o la esencia, por la ley física. 3.ª *Concepto del ser*. Aparece un nuevo concepto de ser, el concepto dinámico-causal. El *quantum* de masa o de fuerza será ahora más fundamental que la nota de esencia (el *quale*) vinculada a la esencia o al εἶδος ; se llegará incluso a dar categoría de determinación ontológica absoluta a la mera medida en coordenadas de espacio y tiempo. En este campo, más tarde nacerá la ley de la conservación de la energía. Y se cierra

la puerta a todo otro género de determinación, a la totalidad sustancial, por ejemplo, y al sentido teleológico. Sería ello contra el principio de la energía y no se avendría con la visión de conjunto mecanicista en que se agota la naturaleza. Según esta concepción, todo acontecer se regla exclusivamente por el *quantum* y el peso, y discurre, consiguientemente, por cauces rigurosamente necesarios. La física absorbe a la metafísica; y absorbe también a la teología y la ética, puesto que la gran máquina del mundo marcha ahora «por sí sola». No sólo huelga ya la necesidad de una providencia divina, sino que en absoluto puede darse tal, como tampoco hay lugar para un Creador. Está excluido desde las mismas bases de la nueva concepción. El hombre mismo está amenazado por esta máquina en su libertad y en su humana providencia, pues gustando aún las primeras alegrías del hallazgo, se encuentra ya incluido él mismo en esa «naturaleza», y todos los procesos humanos, como los demás procesos naturales, caerán bajo la férrea e inhumana ley del determinismo causal. Lo que en un principio fue sólo ciencia, se hace ahora filosofía, que abarca todo el ser, incluso al hombre.

Es cierto que en los fundadores de esta física moderna no se consuma todavía este paso trascendental. Kepler es protestante creyente; Galileo católico creyente, a pesar de la Inquisición; asimismo lo es el atomista Gassendi; y también Newton es profundamente religioso. Sólo más tarde se explotará plenamente el nuevo concepto de ser en el sentido de un mecanicismo y determinismo francamente ateos. Pero en todo caso quedó ya asentada la nueva concepción de la ciencia, y a la luz de las consecuencias posteriores no resultará aventurado ni hiperbólico el afirmar que este concepto de ciencia que acuñó el Renacimiento es el hecho más revolucionario de todo este periodo.

Presupuestos. Será conveniente, una vez consideradas las propiedades, adquirir también conciencia de los presupuestos doctrinales que entraña esta nueva concepción.

Cuantificación del ser. Una primera suposición —no es más que una suposición— es la tesis de la cantidad como categoría fundamental absoluta

y única del ser. Los conocimientos de las relaciones cuantitativas de los seres han traído, es cierto, conclusiones en extremo importantes; pero estas relaciones no constituyen sino un lado de la realidad; en manera alguna lo son todo simple y absolutamente. Hoy sabemos que el ser tiene múltiples estratos y que nos es precisa toda una serie de categorías para comprenderlo; entre ellas, por ejemplo, la categoría de la totalidad individual y sustancial, y la de conjunto de sentido lógico y finalista. Y esto no ya sólo en el reino de la vida, sino también en el de la realidad física. También aquí se llega «únicamente a una explicación idónea de la regularidad cuando se consideran las formaciones físicas como un todo» (Max Planck). Se puede naturalmente construir una ciencia sobre una tesis hipotéticamente establecida de antemano, *per definitionem*, por ejemplo «el ser=nexo causal cuantitativamente dado». Ya Aristóteles vio que una tal hipótesis podía convertirse en un posible principio científico. Sólo que habrá que tener conciencia de la hipótesis como hipótesis y reconocer que si en una determinada ciencia «no puede darse» otra determinación o principio, ello es así porque, en virtud de la fundamental actitud tomada en el comienzo, quedó ya «por definición» excluida otra hipótesis. Por ello será menester estar siempre en guardia para no ser víctima de aquella primera suposición, sino tratar de verificarla constantemente en la realidad total, no mutilada, ni forzada a entrar por el aro de la hipótesis preconcebida.

Continuidad del nexo causal. Un segundo prejuicio es la suposición de un nexo causal en el mundo físico que fluye sin solución de continuidad con necesidad rigurosamente uniforme. Ésta fue justamente la base del moderno determinismo, que desde el campo de la ciencia natural vino a invadir y sofocar cada vez más lo humano-moral; pues era aquél en verdad el más caro fundamento del moderno concepto mecanicista del mundo. También aquí hemos llegado a saber que no sucede como los mecanicistas quieren. El flujo de energía no se da en una línea rigurosamente continua, sino por modo de cuantos discontinuos. *Natura non facit saltus*, se decía antes; ahora quizá tengamos que decir que no anda sino dando saltos. Hasta podría parecer como si en el principio de indeterminación de Heisenberg apuntara

algo así como un anticipo de libertad. Aunque no se elimine el principio de causalidad, la ley de causalidad física recibe otro carácter lógico. Pierde su carácter de necesidad absoluta, tal como se afirma constantemente desde el principio de la Edad Moderna, no obstante las tempranas objeciones de Hume.

¿Forma extraña al mundo? Tocaremos aún un tercer prejuicio que está claramente en contradicción con la verdad histórica, la idea que muchos tienen de que la antigua filosofía del ser y de la forma se tuvo que atrincherar contra el método nuevo de la medición cuantitativa aplicado a la realidad física. Ello estaría en oposición fundamental con los principios de la antigua filosofía. La verdad es que tanto Platón como Aristóteles conocieron la concasualidad de lo espacio-temporal, las «obras de la necesidad» (ἀνάγκη), a pesar de su filosofía de esencias y formas. La metafísica de las formas eternas inmutables no nació, en efecto, como afirman los representantes de la moderna ontología antimetafísica, de consideraciones e intereses teológicos. Esto es histórica y realmente falso. La verdad es precisamente lo contrario; lo primero, histórica y realmente, es el conocimiento de las «formas», y después, en la ineludible necesidad de su explicación, se llega a un último fundamento, que el pensamiento teológico llamará luego Dios. La teoría de las formas, esencias y sustancias fue elaborada precisamente para comprender el devenir, lo sensible, el proceso y su interno mecanismo. Se advierte ya esto con toda claridad en Heráclito, cuyo «logos» da las medidas (μέτρα) según las cuales el devenir se enciende y se apaga; en Platón, en la discusión del *Sofista* sobre si el movimiento (κίνησις) es también ser; en Aristóteles, cuando al estudiar «el principio del movimiento», habida cuenta por tanto de su principio dinámico, analiza su estructura recurriendo de nuevo al concepto estático de forma, en el que la energía (ἐνέργεια) se torna entelequia (ἐντελέχεια); *cf. supra*, págs. 219s. Sólo a partir de Filón, del neoplatonismo y, principalmente, desde san Agustín, predomina la concepción teológica de las formas eternas como ideas en la mente de Dios; y su sentido y su función primitivos de salvar las apariencias sirviendo de textura sólida al devenir fenoménico, si no se pierden por completo de vista, quedan al

menos relegados a segundo plano. Pero ya Nicolás de Cusa, que lleva sobre sus hombros toda la escolástica, advirtió aquel aspecto fundamental originario, al buscar precisamente en los números, medidas y pesos, bañados de espacio-temporalidad, el camino de mayor acercamiento posible a las formas inmutables y eternas; comprendió así cada cosa en su inconfundible peculiaridad, dinámica y estática, en su devenir y esencia, en su condición de mundo sensible e idea; y a la vez supo reunir esos aspectos en una conciliadora síntesis. Éste fue desde un principio el sentido de las ideas. No significan ciertamente una separación (χωρισμός) —esto vale con toda certeza al menos para Aristóteles y la escolástica—, sino que sirven para leer el mundo en la idea o la idea en el mundo, como se quiera. Lo expresa bien la fórmula acuñada en la Academia para la idea y su misión: salvar las apariencias.

Obras y bibliografía

[COPÉRNICO]: *Complete works*, ed. por P. Czartoryski y otros, Londres-Varsovia, Macmillan & Polish Scientific, 1972s; *Gesamtausgabe*, ed. por H. M. Nobis y otros, Gerstenberg-Hildesheim-Berlín, Akademie-Verl., 1974s; *Nikolaus Kopernicus: Erster Entwurf seines Weltsystems*, ed. por F. Rossmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986 (lat./al.); *N. Copernici Thorunensis De revolutionibus orbium coelestium libri sex*, ed. por F. Zeller y K. Zeller, 1949s (ed. crít.); *Opera minora: die humanistischen, ökonomischen und medizinischen Schriften: Texte und Übersetzungen*, ed. por St. Kirschner y A. Kühne, Berlín, Akademie, 1999; *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, trad., introd. y notas de A. Elena, Madrid, Alianza, 1983 (contiene: *Commentariolus* [N. Copérnico]; *Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos, recientemente revivida por Copérnico y acreditada por medio de demostraciones geométricas* [Th. Digges]; *Consideraciones sobre la opinión copernicana* [G. Galilei]); *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, estudio preliminar, trad. y notas de C. Mínguez Pérez, Madrid, Tecnos, ²2009. [G. GALILEI]: *Le opere*, 20 vols., ed. por A. Favaro, Florencia, 1890-1909 (nueva ed. nacional, 21 vols., ed. por G. Abetti y otros, G. Barbèra, Florencia, 1968); *Opere*, ed. por F. Flora, Milán-Nápoles, R. Ricciardi, 1953; *Opere*, 2 vols., ed. por F. Brunetti, Turín, UTET, 2005; *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, ed. por C. Solis y J. Sádaba, Madrid, Editora Nacional, 1976; *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, trad., notas y pról. de A. Beltrán, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997; *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*, trad. de J. San Román Villasante, Buenos Aires, Losada, 1945; *El mensaje y el mensajero sideral*, introd. y trad. de C. Solís Santos, Madrid, Alianza, 1984; *La nueva ciencia del movimiento*, selección de los *Discorsi*, 2 vols., con introd., trad., notas y apéndices por C. Azcárate, M. García Doncel y J. Romo, Bellaterra,

Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1988; *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, trad., introd. y notas de M. González, Madrid, Alianza, 1987. [J. KEPLER]: *Opera omnia*, ed. por C. Frisch, Frankfurt-Erlangen, Heyder & Zimmer, 1858-1871 (reimpr. Hildesheim, Gerstenberg Verl., 1971s); *Gesammelte Werke*, 21 vols. hasta 1997, Múnich, Beck, 1937s; *El secreto del universo*, trad., introd. y notas de E. Rada García, Madrid, Alianza, 1992 (contiene: *Prodromus dissertationum cosmographicarum continens mysterium cosmographicum*); *El sueño o La astronomía de la Luna*, introd., trad. y notas de F. Socas, Sevilla-Huelva, Universidad de Sevilla-Universidad de Huelva, 2001.

C. BAUMGARDT, *Johannes Kepler: life and letters*, con una introd. de A. Einstein, Londres, Victor Gollancz, 1952; A. BANFI, *Vida de Galileo Galilei*, Madrid, Alianza, 1967; H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 vols., Frankfurt, Suhrkamp, [3]1996; A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia: de san Agustin a Galileo*, vol. 2, Madrid, Alianza, [5]1985, págs. 113-293; F. DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir: abendländische Tragödie*, Frankfurt, J. Knecht, [4]1957 (trad. cat., *El sas de Galileu i nosaltres*, Barcelona, Edicions 62, 1968); *id.*, *Mensch und Kosmos: ein Vesuch*, Frankfurt, J. Knecht-Carolusdruckerei, 1949; P. DUHEM, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilei*, París, Vrin, 1982; K. FISCHER, *Galileo Galilei*, Barcelona, Herder, 1986; H.-Ch. FREIESLEBEN, *Galileo Galilei. Physik und Glaube an der Wende der Neuzeit*, Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsges., [2]1969; J. L. GARCÍAHOURCADE, *Copérnico y Kepler: la rebelión de los astrónomos*, Madrid, Nivola, 2000; P. GASSENDi, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*: livres I et II, texto establecido, trad. y anotado por B. Rochot, París, Vrin, 1959; J. HAMEL, *Bibliographia kepleriana*, Múnich, Beck, 1998; *id.*, *Nicolaus Copernicus: Leben, Werk und Wirkung*, Heidelberg, Spektrum, 1994; J. HEMLEBEN, *Galileo*, Barcelona, Salvat, 1995; A. KOESTLER, *Los somnámbulos: el origen y desarrollo de la cosmología*, 2 vols., Barcelona, Salvat, 1986; *id.*, *Kepler*, Barcelona, Salvat, 1988; T. S. KUHN, *La*

revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental, Barcelona, Ariel, 1978, 1985; P. REDONDI, *Galileo herético*, Madrid, Alianza, 1990; D. SOBEL, *La hija de Galileo: una nueva visión de la vida y obra de Galileo*, Madrid, Debate, 1999; E. WHITTAKER, *Von Euklid zu Eddington: zur Entwicklung unseres modernen physikalischen Weltbildes*, Viena, Humboldt-Verl., 1952.

Francis Bacon

Vida y obras. Francis Bacon, Barón de Verulamo (1561-1626), aporta al concepto renacentista de ciencia un aspecto que esencialmente le pertenece y que revela por primera vez con plenitud el carácter total de este saber, es decir, el punto de vista de la utilidad. En Bacon se nos manifiesta con ello no ya sólo el empirismo inglés, sino aún más el giro espiritual típicamente moderno que siguió con sorprendente empuje a la concepción cuantitativa-mecanicista, en general empirista, de la naturaleza, y que consistió en mirar en el saber no ya un fin en sí, como en tiempos anteriores, sino solamente un medio. Bacon lo llevó a la práctica ya en su misma vida. Fue hombre de Estado, jurista, historiador, investigador de la naturaleza; tuvo grandes elevaciones y grandes caídas; pero dondequiera le encontramos, aparece siempre en él la finalidad utilitarista como una máxima, pocas veces, quizá nunca, superada por otras medidas de valor. Bacon es un escritor sobresaliente. Sus *Essays* discurren en gran estilo y su acento clásico nos hace recordar a los representantes de este género literario en la Antigüedad, particularmente a Plutarco, a quien Bacon explota ampliamente; al paso que su visión y expresión realista evocan a Shakespeare, y su peculiar cinismo, a Maquiavelo. Bacon era, como se dice, un hombre sin ilusiones, y, sobre esta base, su vida, que ha conocido más de un juicio desfavorable, no se hace difícil de entender. Lo que dio a Bacon su fama, un tanto exagerada, de filósofo del moderno empirismo científico frente al anticuado método racionalista y dialéctico es su gran obra *Instauratio magna*. De ella sólo la primera parte, *De dignitate et augmentis scientiarum*, apareció completa; la segunda, el *Novum Organon* (1620), quedó a la mitad; de la tercera, sólo existen simples fragmentos.

Obras y bibliografía

Opera, ed. por R. L. Ellis y otros, 7 vols., Londres, 1857-1874 (reimpr. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1963); *The philosophical works*, ed. por J. M. Robertson, Londres, Routledge, 1905 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989s); *Ensayos sobre moral y política*, trad. de A. Roda Rivas, Buenos Aires, Lautaro, 1946; *Instauratio magna; Novum organum; Nueva Atlántida*, estudio introduc. y análisis de las obras por F. Arroyo, México, Porrúa, 1975; *El avance del saber*, trad. y notas de M. L. Balseiro, Madrid, Alianza, 1988; *La Gran Restauración*, trad., introd. y notas de M. Á. Granada, Madrid, Alianza, 1985; *Nueva Atlántida*, ed. por E. García Estébanez, Madrid, Akal, 2006; *Novum organum: aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, trad. de C. Litrán, Barcelona, Folio, 2000.

F. H. ANDERSON, *The philosophy of F. Bacon*, Chicago, University of Chicago Press, 1948; B. FARRINGTON, *Francis Bacon: filósofo de la Revolución industrial*, trad. de R. Ruiz de la Cuesta, Madrid, Ayuso, 1971 (Madrid, Endymion, 1991); W. FROST, *Bacon und die Naturphilosophie*, Múnich, Reinhardt, 1927; ST. GAUKROGER, *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; M. PELTONEN (ed.), *The Cambridge companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; A. QUINTON, *Francis Bacon*, Madrid, Alianza, 1985; P. ROSSI, *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990; W. H. G. WORKMALD, *Francis Bacon: history, politics and science*, 1561-1626, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Fin del saber. Como lo delatan ya los títulos de sus obras, Bacon intenta una nueva orientación de la ciencia. Altamente significativa es para ello su consigna: «saber es poder». Vivimos en el siglo de los descubrimientos e inventos. Bacon quiere que la ciencia se sume a estos esfuerzos, que

apuntan todos ellos a embellecer la existencia mediante la conquista de posesión y poder. Inventos y descubrimientos no han de quedar en adelante a merced de la fortuna o de la magia, sino que han de ser objeto de una ciencia y de un método. El saber se pondrá, por tanto, al servicio de la utilidad técnica. Desde Aristóteles y a través de toda su escuela, ciencia y sabiduría fueron durante siglos cultivadas por amor a ellas mismas; fueron contemplación de la verdad y contemplación de los valores; significaron por eso un elemento primordial de aquella cultura que dio al hombre su dignidad, porque le dio su libertad al volverle a sí mismo y al elevarle por ese medio sobre las cosas del mundo. De aquí tomaron las artes «liberales» su nombre. Todavía Melanchthon, al anunciar en 1531 su lección sobre Homero, convoca a aquellos estudiantes que quieren aprender *liberaliter et virtutis amore* y reprueba a los «hombres triviales» que se afanan tan sólo por las artes industriales (*quaestuosas artes*). Para Bacon no existe ya este saber «liberal». Y lo que para él aparece como un «saber» que acarrea poder hubiera sido denominado por Aristóteles un mero «poder» técnico-mecánico, y lo hubiera de seguro alineado con lo trivial, como era para él toda actividad técnica industriosa; Melanchthon habla todavía un lenguaje totalmente aristotélico. Sin embargo, la concepción utilitarista de la ciencia se irá abriendo paso cada vez más. Será la base de la moderna civilización, cuya masa de saber es tan abrumadoramente grande como asombrosamente pequeña la profundidad de su sabiduría. El especialista de hoy, al servir a los fines de su especialidad pierde cada vez más la visión de conjunto sobre el cosmos y el hombre. Se hace así paulatina y progresivamente esclavo del mundo y de su utilidad. Kant entrará en lid para salvar la dignidad y la libertad del hombre contra este frente de lo material y de lo sensible. Pero la libertad del hombre estaba ya a cubierto detrás de aquel saber sapiencial que Aristóteles proclama en el umbral de su *Metafísica* como cometido y contenido de la auténtica filosofía, y que es un saber y contemplar la verdad por la verdad misma. También este saber vuelve al hombre hacia sí mismo. Así miradas las cosas, la empresa de Bacon, con su desviación del objetivo de la ciencia teorética, no contribuyó en verdad a humanizar más al hombre.

Métodos del saber. Más valiosos que la finalidad prescrita al saber fueron los métodos que Bacon señaló a la ciencia y a la investigación. En un examen crítico de los métodos con mayor frecuencia utilizados, indica en primer término de qué manera no es lícito proceder.

Prejuicios. En forma realmente plástica caracteriza los cuatro ídolos a los que frecuentemente se rinde adoración: los *idola theatri, idola fori, idola specus, idola tribus*. Los ídolos del teatro son las ideas que se mantienen porque son tradición de escuela; en vez de dar la palabra a los hechos para que decidan, se escucha el parecer de la tradición. Los ídolos de la plaza consisten en que el hombre está siempre inclinado a creer y a repetir como papagayo las palabras que oye, en vez de pensar por sí lo que con ellas se significa, a saber, conceptos y cosas. Los ídolos de la caverna son las ideas personales favoritas en las que los hombres se suelen encapsular, para no ver después las cosas sino a través de sus lentes. Los ídolos de la tribu son, en cambio, aquellos prejuicios humanos genéricos por los cuales se subjetiviza lo objetivo (antropomorfismos).

Inducción. Los consejos positivos que da Bacon para una restauración de la ciencia llevan a primer plano la inducción como eje del método seguro. No se agota en ella ciertamente la tarea científica, pues es siempre incumbencia de las ciencias llegar a enunciados universales que engloben los particulares casos experimentados, y debe en todo caso concertarse un legítimo maridaje entre intuición y pensamiento; pero en todo esto habrá de llevar la experiencia el papel fundamental. Bacon no ahorrará por ello las declaraciones contra Aristóteles, pero es preciso notar que lo auténtico nuevo, lo que trajo consigo la inducción cuantitativo-mecanicista de Copérnico, Kepler y Galileo, no lo llegó a comprender Bacon, quien conserva aún muchos rasgos esenciales de la concepción cualitativo-eidética del ser y, en particular, la doctrina de las formas con su teleología, sin que asome en él un comienzo del problema crítico gnoseológico.

NUEVO CONCEPTO DEL HOMBRE Y DEL ESTADO

El solo nombre de Maquiavelo nos dice ya bien hasta qué punto se afanó el Renacimiento por renovar su concepción del hombre y de su vivir social. Lo específicamente nuevo está en que el hombre no se valora ya según la medida de un orden sobrehumano, al que se subordina y sirve, sino que comienza a buscar en sí mismo la medida. Presentimos ya esto en los literatos, por ejemplo, en Petrarca y Boccaccio. Lo primordial para ellos es la inmediata experiencia de la vida. Presentan al hombre tal y como él mismo se vive y se ve, al margen de otras referencias metafísicas y religiosas. Desde ahí se desarrolla el individualismo tan característico del Renacimiento; en la vida personal, al constituirse en ideal de vida el *uomo singolare*; en lo estatal, al hacer ahora su aparición el principio de las nacionalidades. Consecuencia de ello es la preponderancia del poder sobre el derecho, del «obrar» sobre los «principios teóricos», de la voluntad sobre la razón. Todo esto va ganando progresivamente terreno, haciéndose cada vez más una cosa natural y evidente. Y en este clima surge, con Maquiavelo, una concepción del Estado y de la historia de incalculable trascendencia. Nietzsche se entusiasmará con este nuevo «estilo de vida» y, lo que es aún un índice de mayor influjo en la práctica, los políticos de los tiempos modernos verán en Maquiavelo un indicador político obligado cuyas orientaciones seguirán con harto celo.

Bibliografía

R. KÖNIG, *Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Múnich-Viena, Hanser, 1979; F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Múnich-Berlín, Oldenbourg, [4]1976; P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au* XV^e *siècle*, París, Vrin, [3]1977.

Maquiavelo

Vida y obras. Niccolò Macchiavelli (1469-1527) fue secretario de la cancillería de Estado de Florencia. En este puesto tuvo excelente ocasión para conocer la política y los hombres. A más de ello estudió a los antiguos historiadores, particularmente a Tito Livio y a Polibio. Los célebres *Discorsi* son un comentario a la primera década de T. Livio (1531). La otra obra importante es *Il Principe* (1532). Está dedicada a Lorenzo de Medici y le exhorta en ella a libertar a Italia del yugo extranjero y a crear un poderoso Estado nacional. De qué manera se llega al poder y cómo éste, alcanzado, se conserva, es lo que quiere enseñar *Il Principe*. Y en verdad que sus lecciones han sido bien aprendidas por los estadistas posteriores.

Obras y bibliografía

Opere complete, 8 vols., ed. por S. Bertelli y F. Gaeta, Milán, Feltrinelli, 1960-1968; *Opera omnia*, 11 vols., ed. por S. Bertelli, Milán-Verona, G. Salerno, 1968-1982; *Tutte le opere: storiche, politiche e letterarie*, ed. por A. Capata, con un ensayo de N. Borsellino, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton, 1998; *Obras*, trad. de J. A. G. Larraya, Barcelona, Vergara, 1961; *El príncipe; Escritos políticos*, trad. y notas de J. G. de Luaces, Madrid, Aguilar, ^{2}1951; *El príncipe*, trad. y notas de H. Puigdomènech, Madrid, Tecnos, ^{4}1998; (introd. y notas de M. M.ª de Artaza, trad. de F. Domènech Rey, Madrid, Akal, 2010); *Epistolario: 1512-1527*, introd., ed. y notas de S. Mastrangelo, México, FCE, 1990; *Del arte de la guerra*, trad. y notas de M. Carrera Díaz, Madrid, Tecnos, ^{2}1995; *Epistolario privado: las cartas que nos desvelan el pensamiento y la personalidad de uno de los intelectuales más importantes del Renacimiento*, ed. y trad. de J. M. Forte, Madrid, Esfera de los Libros, 2007; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad., introd. y notas de A. Martínez Arancón, Madrid-Barcelona, Alianza-Emecé, 2000.

A. BUCK, *Machiavelli*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985; R. KING, *Machiavelli: philosopher of power*, Nueva York, Harper Collins, 2004; A. NORSA, *Il principio della forza nel pensiero politico di Niccolò Macchiavelli*, Milán, Hoepli, 1936; G. RITTER, *Machtstaat und Utopie: vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, Múnich-Berlín, Oldenbourg, 1940; L. RUSSO, *Macchiavelli*, Bari, Laterza, 1965; M. SANTAELLALÓPEZ, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1990; Q. SKINNER, *Machiavelli*, Heidelberg, Junius, ^{3}2001; O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di Nicolò Machiavelli*, Roma, Loescher, 1883 (Bolonia, Il Mulino, 1994); L. STRAUSS, *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. de C. Gutiérrez de Gambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964; P. VILLARI, *Maquiavelo: su vida y su tiempo*,

Barcelona, Grijalbo, [9]1975; M. VIROLI, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Ciencia política. Para Maquiavelo el núcleo de la sabiduría estatal está en un realismo político que pone por base del obrar político no lo que debe ser, sino lo que es, lo real y efectivo.

Realismo. No es, pues, un proyecto ideal de régimen político al estilo de Platón y de otros lo que nos ofrece Maquiavelo, sino más bien un esbozo realista de la vida social humana en sus fundamentales trazos eternamente repetidos. «Me ha parecido más conveniente buscar la efectiva verdad de las cosas, que no la imaginación de ellas. Muchos han imaginado principados o repúblicas que no se han visto jamás, ni se ha conocido ser verdaderos, porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debiera vivir que aquel que deja lo que se hace por lo que se debiera hacer, antes procura su ruina que su conservación. En efecto, el hombre que quiere en todo hacer profesión de bueno, ha de arruinarse entre tantos que no lo son» (*Príncipe*, 15).

Fortuna y «virtù». Dos factores determinan en efecto la marcha de la vida humana e histórica, la suerte y la virtud personal. No nos es dado a nosotros penetrar los misterios del *fatum* y por ello se nos aparecen, en realidad, como puros hechos casuales, como fortuna. Maquiavelo no deja pasar ocasión alguna de señalar el descomunal papel que juega la fortuna en las vicisitudes de la vida. Pero, no obstante eso, al hombre de Estado se le trasluce cierta regularidad típica de las situaciones históricas, y aquí puede entrar él en juego, y con su libertad y destreza ir a una con la fortuna en modelar los pasos de la suerte. Por esto el segundo factor, la fortaleza (*virtù*) del príncipe, se revelará en la penetración clarividente del mecanismo de las fuerzas que entran en juego y en la enérgica intervención por su parte.

Reglas fundamentales de la política. Los principios que a ello conducen son los siguientes. *Primero*: el príncipe debe percatarse de que los hombres son malos. «De los hombres en general puede decirse esto: que son ingratos,

volubles, simuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancia, y, mientras les haces bien, son todos tuyos […] pero cuando se te acerca (la necesidad), ellos se levantan contra ti. Y el príncipe que se ha fundado del todo en sus palabras y se encuentra privado de otros preparativos se arruina […] porque el amor es considerado círculo obligado, pero, por triste condición humana, se rompe en toda ocasión de propia utilidad; mientras el temor consiste en un miedo al castigo, miedo que no nos abandona nunca» (*Príncipe*, 17). De ahí se sigue *el segundo principio*: el príncipe debe, «si quiere mantenerse, aprender a saber no ser bueno, y usar de esto o no usarlo según la necesidad» (*Príncipe*, 15). Ha de ser más temido que amado, no ha de retroceder ante la crueldad, puede quebrantar la palabra y los tratados, cuando esto no trae más que utilidad. Debe aparentar mansedumbre, fidelidad, sinceridad y más que nada piedad; pero sólo aparentarlo. Poseer en realidad y practicar continuamente esas virtudes podría incluso tornarse perjudicial. Más bien «le es preciso tener un ánimo dispuesto a girar según los vientos y variaciones de la fortuna ordenen, y, como arriba dije, no apartarse del bien, mientras pueda; pero saber entrar en el mal, de necesitarlo» (*Príncipe*, 18). Pero no es esto aún bastante. Hay que recurrir aun a lo animal y bestial. El príncipe ha de aprender a ser a la par león y zorra (*ibid.*). Ningún índice mejor del cambio de los tiempos que esta posición literalmente brutal. Para la filosofía política de la Edad Media estos principios eran absurdos. Hasta el mismo Platón previno ya expresamente (*Rep*. 493) contra este aprender de los animales el modo como ha de conducirse el hombre; lo cual sólo los sofistas eran capaces de hacer. Y efectivamente no es poco lo que de ellos ha copiado Maquiavelo. *Tercer principio*: lo peor de todo son las soluciones medias, el vacilar entre el bien y el mal, el derecho y la fuerza. Lo vemos en Moisés y en Savonarola. El primero se deshizo de los que le envidiaban y de sus adversarios matándolos, el segundo se hundió por carecer de armas. Mirado desde este punto de vista político, el catolicismo, con sus ideales de paz, de mansedumbre, de sufrimiento y de humildad resulta poco práctico. Dios es un Dios de los fuertes. Tal fue la religión de los antiguos romanos. Sólo ella es deseable.

Maquiavelismo. La fórmula de Maquiavelo, evitar las soluciones medias, muestra bien a dónde apunta su intención, a darnos una mecánica del juego de fuerzas de las pasiones humanas.

Su principio. Contra una determinada fuerza el hombre debe oponer otra por lo menos igual, si se la quiere resistir; y para vencerla, hará falta poner en juego otra mayor. Con soluciones medias nada se consigue. Así resulta que un centenar de años antes de Galileo se había creado una nueva física bien original; la física de las relaciones sociales humanas. Esta física política era ya aquello que iba a ser después en otro terreno la consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza. No se puede negar que con ello Maquiavelo puso pie en un nuevo continente y expresó un gran pensamiento.

Sus limitaciones. Pero la alusión hecha al carácter físico-mecanicista de esta filosofía estatal nos orientará para penetrar los falsos prejuicios y las limitaciones que contraen esta teoría. La creencia de Maquiavelo de que el hombre y el Estado no son más que un mecanismo de fuerzas, cuyos elementos en juego son las pasiones humanas, es falsa. Consiguientemente tampoco será lícito aplicar simplemente al hombre los mismos métodos que a los fenómenos físicos.

¿Técnica política? Schopenhauer no es el único que ha creído que Maquiavelo no pretendió dar más que una técnica política, sin ocuparse propiamente de problemas éticos; su intento habría sido tan sólo estudiar el modo de llevar a cabo algo, caso de querer hacerlo; el quererlo o no quererlo, tema moral, no habría sido discutido por él. Pero ni éste es el sentido de *Il Principe*, ni la posteridad lo ha entendido así. Maquiavelo recomienda, de hecho y en múltiples formas, medios inmorales y fines inmorales al obrar político práctico. No se trata en modo alguno de juicios puramente hipotéticos, como si no quisiera meterse en el terreno moral. Ocurre justamente todo lo contrario. La moral viene absorbida sin escrúpulos por la utilidad política. Con esta desorbitación de la utilidad política, constituida prácticamente en norma absoluta, Maquiavelo echa las

bases de aquella escisión moderna entre la política y la moral que a tantas vilezas y horrores ha dado origen. Se ha caracterizado hartas veces este proceder como una contabilidad por partida doble, pero no por ello ha sido menos practicado. Y en realidad de verdad descansa sobre un sofisma muy elemental, a saber, el de tomar la parte por el todo. En pura teoría cabe evidentemente estudiar lo escuetamente político (técnica política); la ciencia realiza con frecuencia semejantes abstracciones. Pero el concreto obrar político, en la práctica —y de éste se ocupa Maquiavelo—, no puede prescindir de la moral sin deshumanizarse. O ¿acaso podrá el ladrón alegar ante el juez: sólo me ocupé del lado técnico, el problema jurídico no me interesa? Podríamos acumular fácilmente ejemplos de esta índole; se podría desarrollar una técnica de la propaganda (utilizando «hábilmente» mentiras, bulos y calumnias), una técnica de hacer dinero, una técnica del goce, del lujo y de otras cosas parecidas. Con ello acabaría por quedar todo al margen de la moral, incluso nuestra vida privada, único reducto en el que algunos todavía admiten su valor normativo. Pero la moral, o es una regla para todo el obrar humano, absolutamente y en todas sus formas, o no es nada. Maquiavelo, ciego para este valor, no pudo comprender la universal validez de la moral. Y en ello consiste un fundamental, y decimos nosotros, erróneo, presupuesto del maquiavelismo. La afirmación de que «al Estado y al pueblo se los ha de tratar de modo distinto que a la persona privada», sólo puede sostenerse en la suposición de que en el terreno político lo animal tiene que invadir y desplazar lo humano. Y esto ni siempre ocurrió, ni debe ser así, porque el hombre no puede abdicar de sí mismo.

¿Son todos los hombres malos? Y con esto tropezamos con el segundo presupuesto erróneo, la afirmación de Maquiavelo de que todos los hombres son malos; de lo cual se sigue todo lo demás. Nuestro mundo es imperfecto; pero no es tan imperfecto que nunca se hayan dado en él manos fuertes y limpias, o que nunca puedan darse. Si Maquiavelo topó con muchos hombres malos en su vida, no habría por qué elevar este hecho parcial a una afirmación general. *A particulari ad universale non valet illatio*, enseña la lógica. Pero el pensamiento moderno es pródigo en estos conatos de absolutizar puntos de vista parciales, de abstraerlos y de proyectarlos

unilateralmente sobre todo el conjunto. Uno de estos conatos es el maquiavelismo. Pero lo mismo que los nexos cuantitativo-mecanicistas no son toda la naturaleza, tampoco la física y el mecanismo de las pasiones humanas es toda la política.

Parte de razón. Nuestra instintiva defensa contra las exageraciones del maquiavelismo no deberá, sin embargo, llevarnos a rechazar de plano cuanto en el pensamiento de Maquiavelo se contiene. Así como en Galileo la consideración cuantitativa de la naturaleza tocó puntos de verdad, y así como más tarde Karl Marx descubrirá repercusiones largo tiempo ocultas de las condiciones económicas materiales en el proceso histórico, también Maquiavelo ha puesto de manifiesto algo que es una realidad, y con lo que es preciso contar, a saber, la ley de gravitación de las debilidades y pasiones humanas. Conoció indudablemente a los hombres y mostró algo que podría llamarse la lógica de lo demasiado humano, aunque aun ahí exageró desmesuradamente. Las personas idealistas muchas veces no ven nada de este mundo turbio, y se hunden en la vida. Los hombres honrados son atropellados con frecuencia por los desaprensivos y brutales. Pero esto no es una necesidad; la verdad y la justicia pueden y aun deben hacerse lo bastante fuertes para defenderse suficientemente. Condición primera para esto es que los hijos de la luz estén avisados contra las mañas y la falta de escrúpulos de los hijos de este mundo. Esto lo puede proporcionar una lectura de Maquiavelo. Habrán de aprender de él en primer lugar aquellos que reprueban de corazón el maquiavelismo y no comparten sus presuposiciones básicas de que todos los hombres son malos, y de que el mal sólo puede ser combatido igualmente con el mal. De este modo se robustecería el bien en el mundo y se aseguraría contra los peligros que le acechan de parte de los pillos y los desalmados.

Bodino

Inmediatamente después de Maquiavelo hemos de mencionar al francés *Jean Bodin* (1530-1596), el clásico de la idea de soberanía; sus teorías vienen a ser una continuación de las concepciones del italiano. Bodino deduce del sentido y naturaleza del Estado que la fuerza estatal debe necesariamente ser la más fuerte y no depender de ningún otro poder igual ni superior. Esta facultad del poder estatal de dar a su voluntad un contenido por todos respectos legítimamente obligante y la imposibilidad de ser limitado legítimamente por un poder distinto contra la propia voluntad son consideradas por Bodino como una facultad absoluta, indivisible e inalienable. En ello consiste el *ius maiestatis* o la *souveraineté*. Es verdad que Bodino aún nos habla de que el poder estatal es responsable ante Dios y ante el derecho natural. Pero como nos habla aún más de que para el poder estatal no existe juez alguno sobre la tierra, se ha hecho sentir el influjo de su doctrina sobre la soberanía política, particularmente en los tiempos de la razón de Estado y de las dictaduras, hasta el punto de que los Estados y los jefes supremos, en fuerza de su soberanía, no se sintieron ya ligados a nada y aun consideraron el poder como el principio decisivo en todo el ámbito de la vida política y jurídica, tal como poco antes lo había enseñado Maquiavelo y como poco después lo enseñará Hobbes. Así Bodino vino a ser el tercero en el grupo de filósofos del poder político.

Obras y bibliografía

Œuvres philosophiques de Jean Bodin, texo establecido y trad. por P. Mesnard, París, PUF, 1951; *Los seis libros de la República*, 2 vols., trad. de G. de Añastro Isunza, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992 (Madrid, Tecnos, 1992).

P. MESNARD, «État présent des études bodiniennes», en *Filosofia* (Turín) 11, 1960, págs. 687-696; *id.*, *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, trad. de P. Bravo Gala, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962; N. TENTLER, «The meaning of prudence in Bodin», en *Traditio* 15, 1959, págs. 365-384; J.-F. SPITZ, *Bodin et la souveraineté*, París, PUF, 1998.

Santo Tomás Moro

Vida y obras. Afortunadamente, no fue la política maquiavélica la única filosofía política que conoció el Renacimiento. Frente a ella tenemos la figura de Tomás Moro (1478-1535), el noble lord canciller inglés que cayó víctima de la brutalidad de Enrique VIII. De fina formación humanística, discípulo y amigo de Erasmo de Rotterdam, experto jurisconsulto y avisado político, escribió en 1516 una novela política, *Utopía* (del griego οὐ τόπος, ningún lugar), que de primera intención quería ser una crítica de las condiciones de su patria inglesa y de su tiempo. Tomás Moro se sirvió para ello de la ironía y de la caricatura, y desde este ángulo literario habrá que explicarse una serie de pensamientos que de otro modo parecerían grotescos. Pero por encima del ambiente nacional patrio que en ella se respira, la *Utopía* refleja una nueva conciencia política que se proyectará en lo que hoy denominamos tareas sociales y emancipadoras.

Obras y bibliografía

The Yale edition of the complete works, ed. por R. S. Sylvester y otros, New Haven-Londres, Yale University Press, 1963s; *Utopía: la mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía*, introd., trad. y notas de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 1998.

P. Ackroyd, *Tomás Moro*, trad. de Á. Gimeno-Balonwu, Barcelona, Edhasa, 2003; W. E. Campbell, *Erasmus, Tyndale and More*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1949; R. W. Chambers, *Tomás Moro*, trad. de F. González Ríos, Buenos Aires-Barcelona, Juventud, 1946; J. C. Davis, *Utopía y la sociedad ideal: estudio de la literatura utópica inglesa (1516-1700)*, México, FCE, 1985; R. W. Gibson, *St. Thomas More: A preliminary bibliography of his works and of Moreana to the year 1750*, New Haven, Yale University Press, 1961; P. Huber, *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Th. Morus*, Basilea, Helbing & Lichtenhahn, 1953; A. Kenny, *Tomás Moro*, trad. de Á. M. Rendón, México, FCE, 1987; T. Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie*, Gotinga, Vandenhock & Ruprecht, 1975; A. Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro: Lord canciller de Inglaterra*, Madrid, Rialp, [3]1975; G. B. Wegemer, *Tomás Moro*, trad. de M. Covián Fasce, Barcelona, Ariel, 2003.

Sociedad ideal. Un primero y gravísimo mal político es, según Tomás Moro, la acumulación de riquezas en manos de unos pocos ociosos, mientras otras clases sociales poco o nada poseen y tienen que trabajar sin descanso. Las violaciones de la propiedad son duramente castigadas. Mejor sería apartar la causa de ellas, la posesión desigual. Consiguientemente debería imperar la comunidad de bienes, para que impere una general igualdad. En vez de andar constantemente a nuevas conquistas, los reyes de Europa debieran mejor distribuir lo que hay con arreglo a justicia e igualdad; todos quedarían contentos y las guerras serían ya superfluas. Las bases de toda economía política deben ser la agricultura y la economía

natural. No ha de haber dinero, sino sólo comercio de intercambio, para prevenir toda codicia. Tampoco deben ser los hombres esclavos del acrecimiento de riquezas, sino trabajar sólo seis horas al día. El resto del tiempo se destinará al cultivo del espíritu y de la ciencia. Los trabajos duros serán hechos por esclavos o por criminales. La pena de muerte queda abolida. No se hace la guerra, cosa bárbara y bestial, fuera del caso de defensa de las propias fronteras, o para auxiliar a amigos atacados, o para liberar a un pueblo de sus tiranos.

Religión ideal. En el terreno religioso debe imperar una absoluta libertad. Sólo quien niegue la inmortalidad del alma, el premio y castigo de la otra vida, la existencia de Dios y el gobierno de la providencia debe ser considerado como un ser inferior. Puede pensar lo que quiera para sus adentros, pero no podrá ser investido de cargos públicos.

Para el ejercicio de la religión habrá, a disposición de todos, grandes templos, con poca luz, pues la oscuridad ayuda a recoger mejor el espíritu para la meditación de las cosas eternas. No habrá imágenes de ningún dios, para no coartar la libertad espiritual. De ningún modo se impondrá mejor la religión a los hombres que con la fuerza de reclamo inherente a sus mismas verdades y valores. La manera mansa y modesta del convencimiento puramente racional es la única vía para la expansión de la religión. La crítica negativa y destructiva contra los que piensan de otra manera, el insulto desmedido y todo empleo de fuerza tienen que cesar. A los luchadores demasiado intolerantes en este terreno habrá que expatriarlos o hacerlos esclavos.

Idealismo y realidad en política. La *Utopía* de Tomás Moro acusa gran parecido con la *República* platónica, aun en puntos particulares, pero sobre todo en la concepción fundamental, en cuanto que efectivamente en el político inglés, lo mismo que en Platón, lo ideal es lo primero y lo decisivo. En Maquiavelo, por el contrario, todo el peso se cargaba sobre lo real y efectivo. Maquiavelo es empirista, y en ese sentido también más moderno. Pero Tomás Moro encarna no sólo el Humanismo, sino también el idealismo; es así un espíritu más dilatado, más occidental. Para él, logos e

idea, herencia de Heráclito y de Platón, son más poderosos que el flujo de lo temporal y de lo fáctico. Por ello tuvo que morir (mártir de su fe y de la verdad). A Maquiavelo nada semejante le ocurrió.

Campanella

Tampoco le fue bien del todo al dominico italiano Tomás Campanella (1568-1639), igualmente idealista y reformador social. Su *Civitas solis* se orienta hacia Platón y describe, aún más radicalmente que él, una comunidad social extremadamente uniformizada, de la que está excluida toda individualidad. No hay morada propia, comidas propias, familia, ni propiedad, ni fe libre. Todo ha de regularse sin contradicción por el único y eterno orden ideal de los principios; pues sería ridículo ocuparse de una ordenada y conveniente cría de perros y caballos, y no de una ordenada y conveniente crianza y gobierno de los hombres. Por razón de este orden ideal Campanella se opone también a Maquiavelo y a su individualismo. El problema en estos casos es encontrar la vía segura para llegar a aquel único recto orden. ¿Quién nos garantiza que estamos en posesión de una visión del mundo *sub specie aeterni*, tal como aquí se supone? Campanella confía en la solución de un príncipe sacerdotal, algo así como un papa ideal. Y concretamente saca los materiales que llenan de contenido aquel orden ideal de su concepción cristiana y católica del mundo.

Un teólogo protestante alemán, *Johann Andreae*, en su obra *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (1619), asiente en principio a Campanella, pero echa mano de su cristianismo evangélico para dar a la obra un contenido. En 1947, la academia de Moscú hizo traducir al ruso la *Ciudad del Sol* de Campanella. Con sólo ponernos a pensar en las vías de realización de aquel único orden soñado vemos al punto las dificultades que encierra la puesta en vigor de semejante ideal. La suerte personal de Campanella nos muestra cómo en el terreno de los hechos las colisiones de las cosas son también inevitables y dolorosas. Su comunismo le acarreó 27 años de cárcel de parte del gobierno español de Nápoles y todavía otros tres años de encierro y de examen de parte de la Inquisición.

Obras y bibliografía

Tutte le opere, ed. por L. Firpo, Milán, Mondadori, 1954s; *Theologica*, a cura di R. Amerio, Milán 1936; Florencia, Vallecchi, 1949, 1951; Roma, Centro int. di studi umanistici, 1955s; Roma, Rinascimento 1984; *La ciudad del Sol*, trad. de A. Caballero, Buenos Aires, Aguilar, 1954 (Madrid, Aguilar, 1972; pról., trad. y notas de M. Á. Granada, Madrid, Tecnos, 2007).

F. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vols., Nápoles, Morano, 1882; R. AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milán, Riccardo Ricciardi, 1972; G. BOCK, *Thomas Campanella: politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tubinga, Niemeyer, 1974; G. ERNST, *Religione, ragione e natura: ricerca su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milán, Angeli, 1991; L. FIRPO, *Bibliografie degli scritti di T. Campanella*, Pubblicazione promossa dalla R. Accademia delle scienze di Torino nel III centenario della morte di T. Campanella, Turín, Bona, 1940; *id.*, «Campanella», en A. M. GHISALBERTI (ed.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974, págs. 372-401; S. GAMBINO, *Vita di Tommaso Campanella: dieci cavalli bianchi*, Reggio Calabria, Città del sole, 2008; A. M. ISOLDI, *T. Campanella*. *La crisi della coscienza*, Milán, Bocca, 1953; E. MORENOCHUMILLAS, *Tommaso Campanella: 1658-1639*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999; A. TRUYOL Y SERRA, *Dante y Campanella: dos visiones de una sociedad mundial*, Madrid, Tecnos, 1968.

Grocio

Adelantándonos un poco en el tiempo, mencionemos también aquí al holandés Hugo Grocio (Huig de Groot, 1583-1645), el clásico del moderno derecho natural e internacional; justifica su inserción en este contexto histórico el hecho de que, al igual que Tomás Moro y Campanella, también Grocio nos ofrece un correctivo de las ideologías despotistas del Renacimiento, y juntamente pone de manifiesto algo muy importante que estas últimas desconocieron, a saber, la esfera del derecho y su validez universal.

La obra principal de Grocio lleva por título *De iure belli ac pacis* (1625), pero se toma en ella el concepto de guerra de un modo tan amplio que cabe dentro de él toda la temática del derecho. Para Grocio hay, en efecto, cuatro clases de guerra: guerra de individuos contra individuos, de individuos contra el Estado, del Estado contra individuos y finalmente de Estados contra Estados. En esta división está comprendido todo aquello que en las pretensiones de los hombres puede llevar a un altercado y a un proceso jurídico. Así el libro segundo trata de la propiedad, del derecho de adquisición, del derecho hereditario y testamentario, del derecho matrimonial, del derecho corporativo, del derecho de dominio, del derecho contractual, de la promesa y juramento, del poder del Estado, del derecho de embajada, del derecho penal y otros parecidos. El libro tercero está dedicado al derecho de guerra en sentido más estricto, y se pregunta allí, por ejemplo, qué es lo que está permitido en la guerra en razón de las reglas generales emanadas del derecho natural; se habla de la astucia y del fraude en la guerra, del derecho a incautarse de los bienes de los súbditos para fines de guerra, de las represalias, de la declaración de guerra, del derecho a matar al enemigo y de otros derechos sobre el cuerpo y la vida; de la devastación y el pillaje, del derecho para con los prisioneros y vencidos, de la repatriación de prisioneros, de los tratados de paz, capitulación, armisticio, rehenes y prendas, etcétera. El primer libro aborda el problema de la guerra justa y lo resuelve afirmativamente para el caso en que esté en

juego la conservación de la vida o la restauración del orden y del derecho, y con la condición de que se evite un empleo de fuerza contrario al concepto de comunidad humana. Por tanto justificaría la guerra uno cualquiera de estos motivos: defenderse de un ataque, recuperar lo arrebatado, un castigo merecido. No obstante, un castigo contra otros Estados sólo podría llevarse a cabo cuando aquéllos hubieran transgredido el derecho divino y natural. Grocio, que se inspira también en Bodino, quiere, como éste, que sea respetada la soberanía.

Fundamento de la idea de derecho. En los prolegómenos de su obra, Grocio trata de los fundamentos generales del derecho. Se ventila allí la cuestión de si se da en general algún derecho o si no será acaso el interés y utilidad lo que se esconde detrás de lo que llamamos derecho, de forma que en vez de derecho haya que apellidarlo más bien interés del más fuerte. Grocio rechaza de plano esta suposición. No es exacto decir que el interés y el provecho lo motivan absolutamente todo en el obrar humano.

Naturaleza y Dios. El hombre es social por naturaleza. De esta inclinación innata a la sociedad se deduce una serie de normas efectivas de conducta y sobre ellas descansa el derecho. La primera fuente de derecho es, por tanto, la naturaleza racional y social del hombre. Aunque no hubiera Dios, estarían en vigor estas normas de la naturaleza; y si lo hay, no puede Él abolirlas. La segunda fuente de derecho es la voluntad de Dios, en cuanto que Él, como hacedor de la naturaleza, sanciona con su precepto aquellas normas (*De iure belli ac pacis*, I, 1, 3, 10 y 12).

¿Qué clase de naturaleza? Naturalmente todo el problema gravita ahora sobre el concepto que tengamos de esta naturaleza humana. ¿Qué clase de naturaleza es ésta y cómo la conocemos? Grocio cree poder fijar lo que es el derecho natural por dos vías: *a priori* y *a posteriori*. *A priori*, porque los principios del derecho natural son de por sí manifiestos y evidentes, con sólo que dirijamos la atención a ellos de modo conveniente, algo así como lo son los datos de la percepción sensible externa. *A posteriori*, porque si pasamos revista a las opiniones de los filósofos, historiadores, poetas y oradores, nos permitirán deducir un *consensus communis* (I, 1, 12; Proleg.

39s). Y Grocio, efectivamente, se pone a la obra. A tenor de su programa, presenta primero una larga serie de proposiciones evidentes por sí mismas, con mucho menos sentido crítico en esto que santo Tomás de Aquino, quien no admitió sino un muy reducido número de principios de esta clase, para no decir nada de Escoto. Pero Grocio se explaya abundantemente sobre todo en la prueba *a posteriori*, en la que pone en juego toda su erudición. Autor por autor, recorre desde Hesíodo y Homero, pasando por la literatura antigua y cristiana, la artística, filosófica, teológica y jurídica, y por la Edad Media y la escolástica posterior española, hasta llegar a Bodino. Es un verdadero placer leer todo esto. La crítica filosófica, en cambio, es deficiente. Grocio escoge sus autores (Proleg. *ibid.*). Y ¿con qué criterio? Aquí está la dificultad. ¿No presupondrá ya, al elegirlos, lo que quiere probar? De hecho Grocio vive de la tradición cristiana en el campo de la filosofía del derecho, particularmente de Suárez y de Francisco de Vitoria. Por ejemplo, el concepto de derecho anteriormente citado debió emanar de Suárez, *De leg.* III, 1; y esto era una incongruencia en Grocio, pues, siendo él protestante, debía considerar que la naturaleza humana está radicalmente corrompida por el pecado original.

Derecho natural racionalista. Los representantes fieles de la antigua tradición habían recurrido, para fundamentar su noción del derecho, al *habitus principiorum*, mirado como una participación de la ley eterna. Con ello estaban en posesión de un legítimo acceso a la naturaleza ideal del hombre. Mas precisamente estos dos puntos de apoyo, el *habitus principiorum* y la *lex aeterna*, faltan en Grocio. Su concepto del derecho natural carece de base metafísica y está secularizado. Constituye sólo un ingenioso y erudito manejo de términos que quedan al aire y, no obstante, todavía se hacen oír, porque el recuerdo de la escolástica medieval y de la escolástica nueva no se ha extinguido. Éste es todo el contenido del derecho natural racionalista, que es supositicio e ilegítimo. La naturaleza humana racional y social de Grocio no es ya la naturaleza humana ideal de las *rationes aeternae*, sino una ficción humanística. No es de extrañar que un par de siglos más tarde, cuando nada se quiera ya saber de aquel patrimonio espiritual de los antiguos, la escuela del derecho histórico rechace, como

falto de fundamento, el derecho natural racionalista. Se ha dicho con razón: «El llamado derecho natural de Hugo Grocio y sus seguidores no es más que una copia muerta de aquellos ideales que en apasionada lucha de espíritus crearon los escolásticos; lo que en los escolásticos es plenitud y vida, después del tiempo de Hugo Grocio no es más que un pálido remedo superficial» (Kohler).

Origen del poder estatal. Constituyó siempre un capítulo importante de la filosofía del Estado y del derecho el tema del origen del poder estatal y, en conexión con este problema, el otro no menos interesante del derecho a la resistencia. La situación que encontró Grocio en este terreno fue motivada por la teoría absolutista de Jacobo I de Inglaterra, según la cual todo el poder del Estado viene originariamente de Dios, quien lo confiere inmediatamente al príncipe. Así se comprende que la expresión «mi pueblo», estrictamente mirada, viniera a proclamar una pretensión de propiedad, algo así como la expresión «mi campo» o «mi sombrero». El pueblo no tiene consiguientemente ninguna intervención legítima en el origen del poder. A lo más se le concede que pueda designar la persona (*designatio personae*), sobre la que viene la inmediata vestidura del poder por parte de Dios.

Contra esta teoría habían hecho valer los jesuitas *Roberto Bellarmino* (1542-1621) y *Francisco Suárez* (1548-1617) la idea de la soberanía del pueblo. Según ellos, el príncipe no recibe su poder inmediatamente de Dios, sino del pueblo, porque el poder político es una propiedad (*proprium*) del Estado, y el Estado, como comunidad de hombres, no es el príncipe, sino el pueblo. Pero tampoco el pueblo tiene de por sí aquel poder, sino que lo tiene recibido, y recibido de Dios, que hizo a los hombres y a los Estados. Así, hablando con propiedad, no se dirá que el pueblo es el origen, sino el portador o «sujeto» del poder. Basta esta última precisión teórica para distinguir netamente esta soberanía moderada de la soberanía radical que ensalzará el posterior liberalismo francés e inglés, donde falta aquella referencia a Dios y donde el pueblo es la última instancia. Pero, aun sin estos radicalismos, la actitud frente al príncipe ha cambiado de signo, y el absolutismo ha caído por tierra. Ahora el pueblo confiere su derecho a la

persona física o jurídica del príncipe, de forma que no lo es ya inmediatamente «por la gracia de Dios», sino por la gracia del pueblo; sólo mediatamente continúa aún siendo príncipe por la gracia de Dios, no de otra forma que el mismo pueblo. Al resolver este problema, Grocio se alinea otra vez con los escolásticos renacentistas; la suprema potestad del Estado reside de suyo en aquellos que constituyen el Estado, es decir en el pueblo; pero como el pueblo no puede prácticamente ejercer el poder, lo traspasa a una determinada persona física o jurídica, y ésta queda ahora constituida en sujeto del poder estatal y actúa en función de autoridad.

Derecho a la resistencia. Pero del círculo de los jesuitas había partido un movimiento aún más agudo contra el absolutismo. El español *Juan de Mariana* (1536-1624), en su obra *De rege et regis institutione* (1599), defendía el tiranicidio. Si un usurpador o un príncipe legítimo abusa de su poder para oprimir al pueblo, entonces el pueblo puede deshacerse de este tirano por la violencia. La forma de realizarlo debía ser propiamente que el pueblo en asamblea pública despojara al príncipe de los derechos a él conferidos y dictara contra él formal sentencia de muerte. Pero de no ser esto posible por razones extrínsecas, podría también un particular, bajo su propia responsabilidad matar al príncipe. No era esto tan exorbitante como en tiempos pasados dieron en decir los enemigos de los jesuitas. Recuérdense las palabras de Melanchthon: «¡Qué bien se dice en la tragedia: ningún sacrificio tan sabroso a la divinidad como la ofrenda de un tirano; pluguiera a Dios infundir este espíritu a un hombre fuerte!» (*Corp. reform*. 3, 1076). En este punto Grocio va por otros caminos. Está contra el derecho a la resistencia y polemiza expresamente, si bien callando el nombre, contra el alemán *Juan Althaus* (1557-1638), o *Althusius,* del círculo de los monarcómacos, para los cuales también el rey lo es por la gracia del pueblo, y puede ser depuesto y en caso de necesidad ser ajusticiado si abusa de su poder en daño del pueblo. Según Althaus, el pueblo ni siquiera puede traspasar su poder, que es inalienable; el príncipe es tan sólo un funcionario comisionado y queda siempre responsable ante el pueblo. Según el holandés la cosa es de otro modo. El pueblo tiene el derecho de elegirse su gobierno, el que le plazca. Puede además traspasar

enteramente el poder, que originariamente le pertenece, a un príncipe. Una vez hecho esto, no puede ya asumir otra vez el poder, ni tendría tampoco el derecho de quitar la autoridad constituida por él mismo; pues se desposeyó ya de tal derecho. Está fuera de duda que no hay que obedecer a mandatos que van contra las leyes divinas o naturales y que se puede practicar una resistencia pasiva (I, 4, 1). En cuanto al *ius resistendi* (resistencia activa), ya sea de parte de personas privadas, ya también de parte de magistrados subalternos, Grocio apunta en el mismo cap. 4 las razones que le inclinan a la negativa. La razón fundamental es siempre que la resistencia activa va contra el sentido mismo del Estado, que dice tanto como orden (I, 4, 2). Tan sólo concede que la autoridad cesa en el momento en que el príncipe *hostili animo in totius populi exitium feratur*; porque una voluntad de regir no puede coexistir con una voluntad de destruir. Con todo, él cree que no es fácil que esto suceda, al menos mientras el príncipe esté en su sano juicio (I, 4, 11).

Obras y bibliografía

[J. ALTHUSIUS]: *Politica methodice digesta*, introd. de C. J. Friedrich, Cambridge, Harvard University Press, 1932, a partir de la 3.ª ed. de 1614 (reimpr. Aalen, Scientia, 1981); *La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, trad., introd. y notas crít. de P. Mariño, presentación de A. Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990. [H. GROCIO]: *Opera omnia theologica*, 4 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1972 (facsím. de la ed. Amsterdam, Blaeu Heredes, 1679); *Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, ed. por B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, Leiden, Brill, 1939; *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz: textos de las obras De Iure Praedae y De Iure Belli ac Pacis*, trad., introd. y notas de P. Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

H. BULL, B. KINGSBURY y A. ROBERTS (eds.), Hugo *Grotius and international relations*, Oxford, Clarendon Press, 1990; O. GIERKE, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, Markus, 1880 (reimpr. Aalen, Scientia, 1958); J. LLAMBÍAS DEACEVEDO, *La filosofía del derecho de Hugo Grocio*, Montevideo, Peña, 1935; CH. M. MCILWAIN, *The political works of James I*, Nueva York, Russell & Russell, 1965 (reimpr. de la ed. 1918); P. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, Tubinga, Mohr, 1950; F. PUIG PEÑA, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio: los principios del derecho internacional a la luz de la España del siglo XVI*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1934; E. REIBSTEIN, *J. Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca: Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe, Müller, 1955; H. ROMMEN, *Derecho natural: historia-doctrina*, trad. de H. González Uribe, México, Ed. Jus, 1950; CH. A. STUMPF, *The Grotian theology of international law: Hugo Grotius and the moral foundations of*

international relations, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 2006; E. WOLF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tubinga, Mohr, 1927.

INCERTIDUMBRE Y RIESGO

En el umbral del Renacimiento registramos un celebrado opúsculo, la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. En él se preludiaba un tema que se hace oír de nuevo en múltiples manifestaciones del espíritu del Renacimiento, aunque con modulaciones fundamentalmente distintas. En el Cusano no se encuentra una profesión de escepticismo, sino de humilde modestia ante los insondables fondos de la divina y eterna verdad. Se da para Nicolás de Cusa efectivamente una verdad; pero nosotros los hombres no somos capaces de captarla enteramente y sólo nos acercamos a ella con conatos siempre repetidos y siempre inadecuados. Hay en el fondo una actitud de piadosa religiosidad; es lo que san Pablo expresa con su conocer *in speculo et in aenigmate*. Esta actitud se seculariza en el Renacimiento. Ahora el mundo todo, no sólo para nosotros, es en sí mismo un enigma paradójico, lleno de misterios. Consiguientemente, la misión del hombre en el mundo se evapora, no le queda sino hundirse en el riesgo de una infinita metamorfosis, convertirse en una perpetua tensión. Y en ese sentido el hombre se hace también algo infinito. Es como si las creaciones de la voluntad hubieran de suplir lo que se le cierra al entendimiento. Pero a la tensión ansiosa del tiempo hacia una grandeza titánica la acompañan los ecos subterráneos de la duda, de sí y del mundo. Un psicoanalista habría diagnosticado al punto: otra vez el complejo de la inseguridad y de la supercompensación. El viraje de la *Docta ignorantia* al auténtico escepticismo se concreta en tres célebres pensadores: Montaigne, Charron y Sánchez.

Montaigne

Miguel de Montaigne (1533-1592) es uno de los más finos y brillantes escritores franceses. Sus *Essais* (1552-1588) le han valido fama mundial en el terreno literario y filosófico. Se han reeditado y traducido sin interrupción, y su influjo es bien notorio. Montaigne pinta en ellos, con notable penetración, al hombre con sus debilidades. Y en la crítica de estas debilidades le toca su turno también al saber humano. Montaigne opina que la mayor peste del hombre es creer que puede darse un verdadero saber. Todos los conatos de comprender a Dios con nuestro entendimiento limitado son fallidos. La ciencia de la naturaleza no pasa de ser bella poesía sofística. Los últimos fundamentos sobre los que descansa nuestro entendimiento son inseguros. La experiencia de los sentidos es engañosa. A ello se añade que los objetos de nuestro conocimiento se hallan, como el mundo entero, en perpetuo fluir, de manera que resbalan de nuestro saber conceptual. Puntualizando con exactitud habría que decir: «L'admiration est le fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrez: l'ignorance, le bout». De nuevo se pone en marcha toda la argumentación del escepticismo antiguo que llegará hasta Hume y, a través de él, se convertirá en uno de aquellos fermentos que llevarán a madurez el criticismo de la Edad Moderna. Montaigne se encuentra frente a un mundo extraño, dominado por poderes oscuros, que carece de transparencia, y uno de estos poderes es la muerte, que se mezcla en todas partes con la vida, hasta el punto de que quien quiere aprender a vivir, debe aprender a morir. Pero el escepticismo no lleva en Montaigne a una cansada e inactiva resignación, sino justamente a la acción. El saber no es lo último y decisivo, lo es el hecho moral. Con ayuda de la conciencia y de la revelación puede hallar el hombre en sí mismo un refugio en medio del desamparo de este mundano destierro, puede arrebatar siempre nuevas posibilidades y con ello modelar su vida; y no es el menor acicate para ello el tener a punto en todo momento el saber morir, mediante el cual se hace libre de toda esclavitud de este mundo: «Qui a apprins à mourir, il a dessapprins à servir […] le sçavoir mourir

nous affranchit de toute subiection et contrainte» (*cf.* B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Múnich, Oldenbourg, 1931, págs. 194s [reimpr. Múnich, Oldenbourg, 1969]). Montaigne representa en conjunto una actitud estoica. Al igual que los estoicos, coloca al hombre en el centro y lo hace regularse por su naturaleza y por la «razón universal», la *recta ratio* estoica, que esa misma naturaleza manifiesta. A través de esta conciencia moral, el hombre, que se hallaba sumido en una inseguridad general, recobra una existencia independiente y segura. Nos viene a la mente de modo irresistible la moderna filosofía de la existencia, para la que tampoco el existir descansa en el conocer teorético, sino en el asir las propias posibilidades, sobre todo la última y suprema de ellas, la posibilidad de la muerte.

Charron

Pierre Charron (1541-1603) continúa en su obra *De la sagesse* (1601) el escepticismo de su amigo Montaigne. También para él es inseguro todo saber, sea el de la experiencia sensible, sea el del pensar intelectual. Y otra vez el hombre ocupa el punto central de la filosofía: «La vraye science et le vray estude de l'homme c'est l'homme». Pero en el hombre la voluntad es más que el intelecto. Y así llega también Charron a una primacía de la voluntad y del sentimiento moral frente a toda dogmática del saber; y tan lejos va en esto que para él «la virtud es antes que la religión». En la probidad moral (*preud'hommie*) consiste la verdadera sabiduría de la vida, la felicidad y el sosiego del espíritu, la «ataraxia». Percibimos de nuevo los ecos de la actitud y de la terminología estoicas con el rasgo ético fundamental de los escépticos antiguos (*cf. supra*, pág. 306). No es menos de notar que el primado de la voluntad frente al intelecto y de lo moral frente a lo religioso preludian la posición de Kant.

Sánchez

Francisco Sánchez (1552-1623), médico español, nacido en Tuy o en Braga, pero establecido desde su juventud en Francia, revela ya su escepticismo en el mismo título de su obra *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur* (1581). Es independiente de Montaigne y de Charron, y en su escepticismo concurren dos aspectos de interés. Por un lado su duda escéptica va de primera intención contra la filosofía escolástica tradicional, a la que objeta que no es verdadera ciencia, porque su método es avanzar desde las definiciones, a través de deducciones silogísticas, hasta sus conclusiones doctrinales; ahora bien, las definiciones son sólo explicaciones de palabras, y las deducciones silogísticas se basan en premisas mayores que no se prueban. Por otro lado Sánchez no quiere presentar su duda sino como punto de partida para una nueva fundamentación más segura de la ciencia. Sería, pues, una duda metódica algo al estilo de Descartes. En realidad aquella fundamentación más segura anunciada no se lleva a cabo, y en cambio, en el decurso de sus reflexiones, Sánchez somete a su *skepsis* tan sin discriminación y tan radicalmente todo saber, y repite los argumentos de los escépticos tan en general y sin limitaciones que se queda al fin en una simple negación de la asequibilidad de la verdad. El escepticismo de Montaigne, Charron y Sánchez nos revela algo del sentir íntimo de sí mismo que vive el hombre del Renacimiento; es, por tanto, de altísimo valor para caracterizar esta época. Pero es aún más. Constituye, como acertadamente ha dicho Dilthey, el fondo espiritual sobre el que se levantará el pensamiento de Descartes. Estamos ya en su horizonte; más aún, en el horizonte de la Ilustración francesa. Y si miramos todavía más adelante, vemos ya dibujarse en algunos de sus trazos el mundo de la razón práctica de Kant.

Obras y bibliografía

[P. CHARRON]: *Toutes les oeuvres*, 2 vols., ed. rev., corr. y ampl. (reimpr. de la ed. Jacques Villery, París, 1635), Ginebra, Slatkine Reprints, 1970; *De la sabiduría*, trad. de E. Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1948. [M. DE> MONTAIGNE]: *Oeuvres complètes*, ed. por A. Thibaudet y M. Rat, París, Gallimard, 1962; *Les essais*, 3 vols., ed. por F. Strowski, Hildesheim, Olms, 1981 (vol. 4: *Les sources des essais*, por P. Villey); *Michel de Montaigne. Ensayos completos*, trad. por A. Montojo, Madrid, Cátedra, 2003. [F. SÁNCHEZ]: *Tractatus philosophici*, A. Leers, Rotterdam, s. a. (1649); *Opera philosophica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955 (separata de *Revista da Universidade de Coimbra* 18; ed. espec. 1957); *Tratados filosóficos*, pról. y notas por A. Moreira de Sá, trad. de B. de Vasconcelos y M. Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Faculdade de Letras da Universidade, 1955; *Obra filosófica*, trad. de G. Manuppella y otros, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

M. ADAM, *Études sur Pierre Charron*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991; CH. BELIN, *L'oeuvre de Pierre Charron: 1541-1603: littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, París, Champion, 1995; P. BONNEFON, *Montaigne et ses amis*, 2 vols., París, Slatkine, 1898; P. BONNET, *Bibliographie méthodique et analytique des ouvrages et documents relatifs à Montaigne (jusqu'à 1975)*, Ginebra, Slatkine, 1983; P. BURKE, *Montaigne*, Madrid, Alianza, 1985; M. BUTOR, *Essais sur «Les essais»*, París, Gallimard, 1968; J. CASALS, *La filosofia de Montaigne*, Barcelona, Edicions 62, 1986; M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Laberinto de Minos: Francisco Sánchez, o «Escéptico», un galego no Renacimiento*, Sada, La Coruña, De Castro, 1991; M. LAZARD, *Michel de Montaigne*, París, Fayard, 1992; *Montaigne: penseur et philosophe: 1588-1988*: Actes du congrès de littérature française (20, 21 et 22 mars 1989 à Dakar), París, Champion, 1990; P. MOREAU, *Montaigne. L'homme et l'oeuvre*, París, Hatier-Boivin, 1958; *id.*, «Doute et savoir chez Fr. Sánchez», en

Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft 1, 1960, págs. 24-50; J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1993; E. TORRE, *Sobre lengua y literatura en el pensamiento científico español de la segunda mitad del siglo* XVI*: las aportaciones de G. Pereira, J. Huarte de San y F. Sánchez el Escéptico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1984.

Miguel de Cervantes Saavedra

Miguel de Cervantes nació el 29 o el 30 de septiembre de 1547 en Alcalá de Henares. Pasó su niñez en Valladolid, Córdoba y Sevilla. No consta que realizara estudios eclesiásticos. En 1566 estudia en Madrid con el erasmista Juan López de Hoyos. En 1571 se encuentra en Italia como soldado y participa en la batalla de Lepanto; fue herido en el pecho y en la mano izquierda, de la que quedó inválido. De regreso a Nápoles en 1575, su galera fue apresada en Marsella (o Palamós). Cervantes, hecho prisionero, fue llevado a Argel, donde estuvo cautivo durante cinco años. La familia y los trinitarios lo rescataron en 1580. Volvió a Madrid en 1582. En 1584 contrajo matrimonio con Catalina de Salazar y Palacios (de 19 años), natural de Esquivias. Allí vivió hasta 1587. Luego reside en Sevilla como recaudador de tributos. La quiebra del banco en el que había depositado el dinero fue motivo de encarcelamiento durante unos meses en 1592. Luego vivió en Valladolid con su mujer, su hija y dos hermanas (las «cervantas»). En 1606 se estableció en Madrid. Vivió gracias a mecenas como el conde de Lemos y a la publicación de sus obras. Murió el 22 de abril de 1616.

Obras y bibliografía

Obras completas, 18 vols., ed. por R. Schevill y A. Bonilla, Madrid, s. n. (Imprenta de Bernardo Rodríguez), 1914-1941; *Obras completas*, 3 vols., ed. por F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1994; *Don Quijote de la Mancha*, 2 vols., ed. por F. Rico, Barcelona, Edición del Instituto de Cervantes, Crítica, 1998.

A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Hernando, 1925 (reed. Barcelona, Noguer, 1972); L. ASTRADA MARÍN, *Vida ejemplar y heroica del soldado Miguel de Cervantes Saavedra*, 7 vols., Madrid, Reus, 1948-1958; A. BLECUA, «Miguel de Cervantes Saavedra», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2005, págs. 431-435; J. CANAVAGGIO, *Cervantes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997; J. A. MARAVALL, *El humanismo de las armas en Don Quijote*, pról. de R. Menéndez Pidal, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.

Cervantes no compone ningún tratado de filosofía, pero hace que los personajes expresen su concepción del mundo. El escritor es para él un inventor de mundos imaginarios. Defiende que la poesía se ha de servir de todas las otras ciencias. Su estilo literario está enmarcado en el manierismo. Sigue en gran medida la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles. De allí toma muchos aspectos relativos a la relación entre historia y poesía, a la estructura de la obra, al carácter y la ética de sus personajes, y a sus pasiones de acuerdo con la posición social. Conocía además la *Física*, los *Tópicos* y los tratados de *Ética*. En su narración usa la argumentación retórica por encima de la lógica. Entre los problemas filosóficos que trata Cervantes pueden mencionarse: la religión, la moral, la libertad, el amor y la justicia. En las referencias al amor usa materiales de León Hebreo y toma elementos del neoplatonismo. Para Cervantes, en el amor se muestra un orden natural, que, si se conculca, produce el desenlace trágico. Sin

embargo, en el desarrollo de las pasiones a veces tiende al triunfo de lo individual (del propio impulso) y no precisamente de lo universal.

El ingenioso don Quijote de la Mancha plantea con gran viveza el conflicto entre lo ideal y lo real. En la obra la libertad del ser humano topa con la realidad social, la utopía se estrella contra el orden establecido. Sobre todo en la segunda parte de la obra abunda la pluralidad de perspectivas, típica del manierismo, e incluso aparece una historicidad de los personajes, pues éstos se van transformando de acuerdo con sus experiencias. Schelling, en su *Filosofía del arte*, atribuye a Cervantes el mérito de haber elaborado su propio mundo simbólico de acuerdo con el material de la época.

ESCOLÁSTICA NUEVA

Andaría bastante descaminado quien quisiera trazar el cuadro cultural del Renacimiento sin tomar en consideración más que las ideologías que divergen radicalmente de la anterior tradición cristiana y escolástica. La escolástica reina de hecho durante el imperio de Carlos V en la mayor parte de las universidades, sobre todo, naturalmente, en los centros de estudios superiores de las órdenes religiosas y en los destinados a la formación del clero. Y no sólo eso; pasado el furor nominalista, en un principio paralizador, la escolástica conoce una nueva etapa de florecimiento. Los focos de este movimiento renovador son España y Portugal con las universidades de Salamanca, Alcalá y Coimbra.

Con todo, las raíces de este resurgimiento hay que buscarlas más atrás, a saber, en la obra de dos tomistas italianos, los dominicos *Tomás de Vio Cayetano* (1468-1534), y *Francisco de Silvestre de Ferrara* (1468-1528). Ambos escribieron comentarios a santo Tomás, el primero comentó la *Suma de teología* y escribió una obra muy original sobre el problema de la analogía (*De nominum analogia*); y el segundo hizo un comentario a la *Suma filosófica* (ambas impresas junto con la edición leonina). Con ello Cayetano y Ferrara sacaron a la luz todo lo esencial del fondo doctrinal tomista y dieron nueva actualidad a la filosofía del Doctor Angélico. *Juan de Santo Tomás* (1589-1644) completará, más tarde, el ciclo de los grandes intérpretes de santo Tomás. Tanto en su *Cursus philosophicus* (Roma, 1638) como en su *Cursus theologicus* (Alcalá, 1637s) ofrece una exposición sistemática del pensamiento del Angélico. De esta forma se produjo la renovación de la escolástica bajo el signo de santo Tomás de Aquino. La tónica de los tiempos nuevos se aprecia ya externamente en una nueva forma de lenguaje y de estilo, evidentemente inspirada por los humanistas; así por ejemplo, en uno de los fundadores de la nueva escolástica española, *Francisco de Vitoria* (1492-1546), o en el hombre que llevó el nuevo movimiento de España a Alemania, *Gregorio de Valencia* (1549-1603), profesor en Dilinga y en Ingolstadt. La advertimos también en una nueva

sensibilidad para lo sustancial de los problemas frente a aquel perderse en sutilezas del final de la escolástica medieval. Asimismo, en el despertar del sentido histórico, al que ya antes aludimos refiriéndonos a Cayetano (*cf. supra*, págs. 600s) y que conviene igualmente, como ha notado Grabmann, a Francisco de Vitoria, a Melchor Cano y a Francisco Suárez, y, más especialmente aún, a Silvestre Mauro, preocupado en su exégesis por dar ante todo el más genuino sentido de la filosofía aristotélica. Esta nueva tónica se acusa asimismo de modo notable en el nuevo interés, plenamente moderno, por los problemas filosófico-sociales, como la ética de la economía (Cayetano), la soberanía del pueblo, el derecho de resistencia, el derecho natural y el de gentes (Mariana, Vitoria y Suárez). Pero sobre todo la escolástica española del siglo XVI tiene el mérito de haber condensado el caudal positivo de la escolástica medieval y de haberlo transmitido a la Edad Moderna, brindando en ello el núcleo de una posible filosofía católica, capaz de dar respuesta a las preguntas del tiempo nuevo. Santo Tomás se había convertido en autor clásico al lado de Aristóteles. Pero en el curso de los tiempos, especialmente en las contiendas con nominalistas y escotistas, se había suscitado un mundo nuevo de problemas. En su discusión se llega ahora a una síntesis impresionante, que es la base filosófica de la nueva vida espiritual que comienza con la monarquía universal de los Habsburgo en el siglo XVI.

Bibliografía

K. ESCHWEILER, «Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts», en *Spanische Forschung der Görresgesellschaft* 1, 1928, págs. 251-326; C. GIACON, *La seconda scolastica*, 3 vols., Milán, Bocca, 1950; M. GRABMANN, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, 1917, ahora en M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, Múnich, Hueber, 1926; J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus, Sylvester von Ferrara, Cajetan*, Múnich, Berchmanskolleg, 1959; L. HONNEFELDER, *Scientia trascendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Hamburgo, Meiner, 1990; L. MARTÍNEZGÓMEZ, *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana*, 1940-1958, Barcelona, Juan Flors, 1961, págs. 81-110; F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio «Gaetano»*, Milán, Vita e Pensiero, 1995.

Figuras destacadas

La dirección de la nueva escolástica española del siglo XVI está en manos de los dominicos y los jesuitas.

Dominicos. Entre las figuras más destacadas mencionemos al fundador de la escuela de Salamanca, *Francisco de Vitoria* (1480-1546), inspirado en Cayetano. Vitoria fue el fundador del derecho natural de la escolástica española. Abordó el problema colonial de América a partir del informe confeccionado por Las Casas. A través de sus escritos *De civili potestate, De indis* y *De iure belli*, influirá en las ideas de Hugo Grocio sobre el derecho natural y de gentes. En *Relectio de potestate civili* defiende que Dios ha dado poder civil a todos los pueblos y que, por tanto, también los Estados infieles son legítimos. Esta tesis dejaba abierta la posibilidad de que la conquista lesionara los derechos de los pueblos infieles. Vitoria contribuyó con ello a la secularización de la teoría política. Fueron discípulos suyos Domingo de Soto y Melchor Cano. *Domingo de Soto* (1495-1560) destacó en el campo de la filosofía de la naturaleza y en el de la filosofía del derecho. En la obra *De iustitia et iure* trata del bien común, expresado en la ley, como concepto básico del derecho. Afirma la validez universal del derecho internacional, pero sostiene a la vez que este derecho lo establecen los hombres y, por tanto, no proviene directamente de la naturaleza. *Francisco Melchor Cano* (1509-1560) participó en el Concilio de Trento en calidad de teólogo imperial. Su obra principal, *De locis theologicis*, aparecida póstumamente, se inspira en Aristóteles, Cicerón y Agrícola. Analiza los lugares que se toman en consideración en la argumentación teológica y establece un conjunto de reglas para determinar los lugares comunes en orden a la reconstrucción racional de la historia de la teología. La obra se utilizó durante mucho tiempo en la enseñanza e influyó por su metodología en las discusiones de la época.

Domingo Báñez (1528-1604) enseñó en la Universidad de Salamanca entre 1577 y 1599. Fue director espiritual de santa Teresa. Se puso al frente de la posición de los dominicos contra los jesuitas, especialmente contra Molina, en la cuestión de la relación entre la libertad y la gracia. Báñez expone su posición en *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae* (1.ª ed. Salamanca, 1584). Defiende allí la primacía de la causalidad de la acción de Dios sobre la de la criatura, e igualmente que la voluntad está radicada en el entendimiento que juzga (en el *arbitrium*). Hay libertad cuando se da la indiferencia en el juicio práctico. En este caso no hay una conexión necesaria entre la voluntad y el fin al que ella tiende. Según Báñez, el entendimiento concurre con la voluntad en el ejercicio de la libertad. A su vez, en la acción libre concurren Dios y la criatura, pero ésta sólo concurre subordinadamente. Mediante la «premoción física» Dios determina a la criatura para que obre libremente. Una vez que la voluntad ha recibido el impulso divino para su acto concreto, no puede dejar de realizarlo de hecho, pero siempre está «en potencia» para resistir a la premoción. En esta obra, Báñez se convierte en un antecedente importante de las concepciones racionalistas de la voluntad (Leibniz, Spinoza).

Jesuitas. Destacaremos en primer lugar a *Pedro de Fonseca* (1528-1599). Entró en la Compañía de Jesús en 1584. Enseñó filosofía en el Colegio de las Artes en Coimbra (1557-1561). Sus manuales, conocidos con el nombre de «Conimbricenses», se usaron durante mucho tiempo. En su libro principal, *Commentari in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (1.ª ed. Roma, 1577-1585 [vols. 1 y 2], Évora, 1604 [vol. 3], Lyon, 1612 [vol. 4]), muestra aires modernos por su esmero en el análisis textual y en la traducción. Defiende un realismo moderado en el problema de la validez de los conceptos. Pero también está sometido a influjos nominalistas y escotistas, por ejemplo, en el conocimiento de la cosa singular mediante un concepto especial (no universal). Entiende el principio de individuación como una última nota diferenciadora de la cosa. Se apoya en la *haecceitas* de Duns Escoto. En la cuestión de la libertad es molinista, si bien se disputa

si fue Fonseca o Molina el iniciador de la «ciencia media» (resumiremos este tema en Molina).

Luis de Molina (1535-1600) enseñó filosofía en Coimbra (1563-1567) y teología en Évora (1568-1583). Su obra más significativa es *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (1.ª ed. Lisboa, 1588). Molina desarrolla allí los conceptos de «ciencia media» y «concurso simultáneo». «Ciencia media» es aquella por la que Dios conoce lo que sucederá en un futuro bajo determinadas circunstancias, o sea, los «futuribles». El concepto de «concurso simultáneo», contrapuesto a la «premoción» de Báñez, indica que Dios no mueve previamente a la criatura, sino que, cuando ésta ha tomado una decisión, Dios le asiste con su gracia eficaz. Los molinistas acusaban a los bañecianos de que con la premoción física la voluntad es predeterminada extrínsecamente. Y los bañecianos objetan a los molinistas que en su posición la gracia se subordina a la voluntad humana.

Junto a los mencionados están los hombres del Colegio Romano de la Orden. El valenciano *Benito Perera* (1535-1610) fue pionero en la separación entre los trascendentales (filosofía primera) y la metafísica (teología natural) en su obra *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (Roma, 1562). Perera (también Pererio; lat. Pererius) fue profesor en el Colegio Romano. Se remonta a él la tesis de que la esencia y la existencia no se distinguen realmente en las criaturas, así como la afirmación de que Dios mueve la voluntad de tal manera que ésta realice a la vez un movimiento propio de la criatura, es decir, la mueve de acuerdo con su naturaleza.

En el Colegio Romano descuellan sobre todo: el cardenal *Francisco de Toledo* (1532-1596), que, formado en Salamanca, lleva a Roma los métodos de aquella universidad; *Gabriel Vázquez* (*ca.* 1551-1604) y especialmente *Silvestre Mauro* (1619-1687), cuya paráfrasis latina de Aristóteles aún hoy rinde excelentes servicios, cuando se quiere desentrañar los pasajes doctrinales del Estagirita, tan difíciles por su desesperante concisión.

Francisco Suárez (1548-1617) es la figura más destacada de esta época y uno de los mayores pensadores de la historia de la filosofía. Con razón recibió la denominación de *Doctor Eximius*. A los trece años inició el estudio del derecho en la Universidad de Salamanca. En 1564 ingresó en la Compañía de Jesús y estudió filosofía y teología. Enseñó en los colegios jesuitas de Segovia, Valladolid y Ávila entre 1571 y 1580. De 1580 a 1585 enseña teología en el Colegio Romano. Allí entra en relación con el cardenal Belarmino. En España, a donde regresa por motivos de salud, ejerce la docencia en teología hasta 1593. Después de esa fecha se retira para atender a la edición de sus obras. No obstante, a instancias de Felipe II, en 1597 asume de nuevo el encargo de enseñar teología en Coimbra. En la *Defensio fidei*, de 1613, se puso de parte del papa contra el rey de Inglaterra. Dedicó los dos últimos años de su vida a la edición de sus obras. Merecen especial atención dos de ellas, las *Disputationes Metaphysicae* (1597) y el gran tratado de filosofía jurídica y política *De legibus* (1612).

Metafísica. Las *Disputationes* constituyen la más vasta sistematización de la metafísica que se ha escrito. Su estructuración en forma de cuestiones busca una articulación de los problemas metafísicos de acuerdo con un orden lógico. Se dividen en dos grandes partes. La primera trata del objeto de la metafísica, donde se estudian seis ensayos de solución y al fin Suárez define la metafísica como «scientia quae ens, in quantum ens seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur» (*D. M*. 1), esto es, «la ciencia que trata del ser en cuanto ser o en cuento abstrae de la materia según el existir»; del concepto de ser (*D. M*. 2); de las *passiones entis*, en general y en particular, a saber, el *unum* (individual, formal, y universalmente considerado; lo que da pie a Suárez para tocar aquí el tema del principio de individuación, el de los universales y el de las varias maneras de distinción), el *verum, falsum* y el *bonum, malum* (*D. M*. 3-11); de las causas en general (*D. M*. 12), y en particular de la causa material (*D. M*. 13-14), de la causa formal (D. M. 15-16); de la *causa eficiente* (*D. M*. 17-19), con especial atención a la acción creadora, conservadora y concurrente de la *causa prima* (*D. M*. 20-22), de la causa final (*D. M*.

23-24) y de la causa ejemplar (*D. M*. 25) y de otros aspectos complementarios de las causas (*D. M*. 26-27). En la segunda parte se establece, lo primero, la división del ser en ser infinito y ser finito (*D. M*. 28), y se considera luego el ser infinito o divino en su esencia y en sus propiedades (*D. M*. 29-30). Sigue la doctrina sobre el ser finito con los capítulos sobre la esencia y existencia (*D. M*. 31), sustancia y accidente (*D. M*. 32), donde se trata especialmente de la sustancia en cuanto tal (*D. M*. 33-36), y del accidente en cuanto tal, y luego de las nueve clases de accidente (*D. M*. 37-52). Como se ve, una teoría completa de las categorías, incluidos el espacio y el tiempo. La última *Disputatio* aborda el tema del *ens rationis* (*D. M*. 54).

Características. Si tras esta presentación esquemática del contenido queremos adentrarnos en las peculiares características de esta metafísica, habremos de subrayar los tres rasgos siguientes:

1.º Suárez es el primero que ofrece un desarrollo completo sistemático y cerrado de la metafísica. En Aristóteles mismo se diluía el conjunto en una serie de tratados inconexos y la escolástica hasta Suárez se ciñó siempre escrupulosamente al texto aristotélico, ya en forma de comentarios (*Commentum*), ya en forma de *Quaestiones* y *Theses* marginales al texto. Ahora Suárez se suelta, por primera vez, de los andadores aristotélicos y funda el nuevo género literario del *Cursus philosophicus*, presentación sistemática de toda la doctrina.

2.º Suárez transmite a la posteridad el concepto clásico de metafísica, tal como lo crearon (en cuanto a la cosa, si no en cuanto al nombre) Platón y Aristóteles. En esta metafísica el tema de Dios no se separa del tratado general del ser, sino que constituye su natural prolongación y coronación. No hay, pues, una ontología, que ilumina el ser asequible a nosotros, y un mundo trascendente, el mundo de Dios con sus eternas esencias e ideas, que naturalmente se nos pierden de vista, y aun por necesidad han de parecernos sin sentido desde el momento que aquella ontología separada, por un lado, pretende abarcar la totalidad del ser asequible al hombre y, por otro lado, se contenta con encerrarse en un análisis inmanente de este mundo de experiencia. Por esta vía la metafísica no puede por menos de hacerse

problemática, perdido el contacto con el ser, cuyo estudio se ha confiado por entero a la ontología. Pero Suárez, que, al igual que Platón y Aristóteles, lanza el cable de sondeo hasta el mismo fondo en el análisis ontológico del ser, alumbra una región teológica, cuyo mundo de objetos, no obstante su reconocida trascendencia, no pende, sin embargo, en el aire como algo totalmente diverso e incognoscible. Suárez unifica el ser mediante el concepto de analogía, que es un medio entre la univocidad y la equivocidad. La unidad del ser se debe a una «analogía de atribución» (unidad de analogía). Todas las maneras de ser están referidas al ente como sustancia. Dios es objeto de la metafísica en cuanto ente supremo. El ser infinito de Dios implica la unidad de esencia y existencia. En el ente creado la esencia y la existencia están separadas. Suárez entiende esta separación como una diferencia de razón, en contraposición a los tomistas, que afirman una distinción real, y a los escotistas, que establecen una distinción formal entre esencia y existencia. En la demostración de la existencia de Dios, en lugar de partir del principio aristotélico y tomista del movimiento («todo lo que se mueve se mueve por otro»), da a ese principio la siguiente formulación: «Todo lo que llega a ser, llega a ser por otro». De ahí se deduce la existencia de algo que no está sometido al proceso de devenir.

Ahora hay metafísica de verdad, como una articulación de la doctrina del ser. Más tarde se borrará de las mentes esta concepción sistemática de la metafísica. Fue Ch. Wolff quien hizo usual la división de la filosofía en metafísica general (ontología) y metafísica especial (cosmología, psicología y teodicea) y, consumada tal separación de la doctrina metafísica sobre Dios, sobrevino un malentendido en metafísica, que hasta hoy hace sentir su influjo. Dicha división ha sido adoptada incluso por filósofos escolásticos, aunque no para aliviar su cometido. Hasta un pasado muy reciente, y gracias principalmente a J. Gredt, no se ha abierto camino de nuevo la idea de que la ciencia natural de Dios es una parte de la ciencia de los principios del ser, y pertenece por tanto a la ontología; en otras palabras, que la ontología es metafísica, y la metafísica, ontología. Ésta es netamente la concepción de Suárez, y por eso dedica un tratado aparte a la psicología racional (*De anima*), que a ejemplo de los antiguos engloba en la física; a la física igualmente pertenece en esta división clásica la cosmología; de forma

que aun estos dos capítulos metafísicos se escriben a partir de la experiencia del ser a nosotros conocido.

3.º Suárez representa un sano eclecticismo, de criterio seguro, que toma de cualquier parte lo eternamente verdadero, y que está siempre abierto a cuanto le pueda enseñar algo nuevo. Conoce con rara erudición a los autores de la Antigüedad: Platón, Aristóteles; y a sus comentadores: Plotino, Plutarco, Proclo, Boecio; naturalmente la escolástica, tomistas, franciscanos y escotistas; los árabes, los nominalistas, los averroístas latinos y la filosofía renacentista de Ficino, Pico, Nifo y otros. Sus informes son siempre sustanciales y objetivos. Para la escolástica y sus opiniones muy bien puede utilizarse a Suárez como un compendioso y seguro resumen. De nuevo aparece aquí el sentido histórico ahora despertado, que quiere ante todo hacer luz sobre la situación de los problemas desde un punto de vista histórico-crítico, para llegar después, mediante una discusión imparcial de todos los aspectos objetivos en pro y en contra, a una justa solución. Es la mejor *philosophia perennis*. En lo sustancial Suárez va siempre del lado de santo Tomás, y no se deberían exagerar los puntos de desacuerdo con el tomismo, por ejemplo, en la distinción real de esencia y existencia, o en la afirmación suareciana (y no tomista) de que el objeto formal primero del entendimiento es el individuo concreto, y no el concepto universal de ente. Hasta qué punto Suárez representa un avance en la evolución de los conceptos, siempre sobre una línea de continuidad, es cosa todavía poco estudiada. Una investigación de este género habría de fijarse concretamente en la posición de Suárez frente a lo individual, frente a la causa eficiente y en el tema de la abstracción. Las *Disputaciones metafísicas* fueron leídas por Descartes, que las utilizó en *Meditationes de prima philosophia*. Además, esa obra influyó en Wolff y en Kant. Y la han tenido en muy alta estima Schopenhauer, Brentano y Heidegger.

Filosofía jurídica y política. No menos importante que la metafísica es la filosofía jurídica y política que ha delineado Suárez en su tratado *De legibus (Tractatus de legibus ac Deo legislatore)*. En este terreno se revela aún más su carácter progresivo y renovador. Nada menos que Grocio caracteriza a Suárez como «teólogo y filósofo de una profundidad que

apenas tiene igual». También aquí Suárez fija siempre la situación histórica del problema con alusiones constantes a las opiniones de autores de primera nota, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plutarco, san Agustín, santo Tomás, Domingo de Soto, Vicente de Beauvais, Gerson, Guillermo de París y otros. El tratado fue concebido como un comentario al *De lege* de Tomás de Aquino. Ofrece un tratado completo de los conceptos fundamentales del derecho.

La ley. Suárez toma la ley en un sentido más preciso de lo que antes se acostumbró. En sentido propio, sólo se dice de aquello que es una *regula recta et honesta* del específico obrar humano (I, 1, 6). Su definición es: «Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum» (I, 12, 4). Suárez critica a sus predecesores por haber tomado la ley en sentido demasiado amplio y haber comprendido debajo de ella incluso las leyes cósmicas y físicas; en compensación en él adquiere más relieve y detalle la problemática en torno a lo puramente positivo-jurídico. Lo humano e histórico es empujado cada vez más hacia el primer plano, y en ello se hacen ya visibles las señales de los tiempos nuevos. Suárez distingue entre ley positiva, nacida de un pacto, y ley natural, que surge de la participación en la ley divina. La ley natural aporta los principios universales para distinguir el bien y el mal. Distingue a su vez entre el derecho natural y el internacional (*ius gentium*). El derecho natural sale de la esencia del hombre, es innato en él; en cambio, el derecho de gentes nace de un pacto entre los hombres. Dentro del *ius gentium* distingue el derecho *intragentes*, que es el conjunto de leyes comunes a todos los pueblos, y el *ius inter gentes*, que es el derecho entre los Estados. Este derecho es positivo y modificable. Suárez es un precursor del derecho internacional.

Derecho natural. Suárez hace referencia constante al derecho natural y a la ley eterna, y desde esas bases construye, enteramente dentro del espíritu escolástico, una teoría del derecho (lib. II). Es ese derecho natural, como lo es ya desde san Agustín, la piedra de toque de toda humana ley; lo que lo contradice no puede ser justo. Es interesante notar que Suárez se representa primariamente el derecho natural no tanto como un conjunto de

determinadas prescripciones o contenidos definidos y conclusos, sino más bien como una función viviente del espíritu humano. La ley natural es, en efecto, dice él, una «vis quaedam» (II, 5, 9), o un «actuale iudicium mentis» o el «lumen naturale intellectus expeditum de se ad dictandum de agendis» (II, 5-14), o aquella ley naturalmente existente en nosotros en virtud de la cual somos capaces de distinguir entre el bien y el mal (I, 3, 10). En ese sentido la ley natural, como ya lo enseñó de modo exactamente igual santo Tomás, está plantada en el corazón del hombre y significa una participación de la ley eterna; lo mismo que aquél, Suárez cita las palabras del salmo: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Suárez deduce de aquí tres factores esenciales en el derecho natural: a) este derecho, si no en sí mismo, al menos para nosotros los hombres, es algo que siempre se ha de fundamentar; es más una tarea que una posesión (carácter funcional: *vis; actuale iudicium*); b) es una ley efectiva, algo preceptivo (dictamen de); y c) tiene caracteres ideales *a priori* (participación de la ley eterna). Es decir, que está perfectamente convencido de que la naturaleza humana, empíricamente tomada, por sí sola, no puede ser en manera alguna la base de una deducción del derecho, porque, aun antes de la caída original, son propios de la naturaleza humana apetitos e inclinaciones que no pueden subsistir ante la faz de la justicia (I, 1, 1 y 4; *cf.* II, 5, 4s). No es preterido el otro aspecto del derecho natural como conjunto de normas ideales de valor fijo y eterno (aparte del aspecto funcional apuntado). Se pone de relieve dicho aspecto cuando Suárez trata de delimitar el concepto de derecho natural frente a la conciencia moral subjetiva. Los Padres lo identificaron con ella sin razón. Sin embargo, son cosas bien distintas; la conciencia es la aplicación práctica de reglas generales a un caso concreto; el derecho natural es la regla misma; la conciencia puede fácilmente errar, el derecho natural siempre es verdadero; la conciencia mira al pasado; la ley en cambio mira al futuro (II, 5, 15).

Derecho de gentes, derecho internacional. Para la vieja tradición el derecho de gentes estaba ya implicado en el derecho natural; se trataba del primero en los mismos pasajes en que se trataba del segundo. Para Suárez, en cambio, las esferas de ambos derechos no coinciden enteramente. Muchas

veces, en efecto, llega una cosa a tener forma de ley simplemente en virtud de una costumbre que se corrobora paulatinamente, dando en ello la pauta, o bien una real necesidad, o bien un tácito convenio. Además el derecho natural es inmutable; no así el derecho de gentes. Y finalmente el derecho de gentes puede ocasionalmente referirse también a objetos no implicados inmediatamente en la naturaleza humana. La cabida y comprensión que desde estos supuestos se abre para lo arbitrario en el derecho fue cosa ya tocada por santo Tomás (*cf. supra*, págs. 524s), pero en Suárez se concede un más ancho campo a lo histórico.

Soberanía del pueblo. Pero donde principalmente se trasluce la moderna valoración de lo específicamente humano es en la teoría de la soberanía del pueblo, que Suárez, igual que Belarmino, suscribe al tratar de los fundamentos del derecho positivo y del origen del Estado. ¿Pueden mandar unos hombres a otros?, se pregunta Suárez abordando de frente el problema (III, 1, 1), no sin apoyarse en Agustín, *De civ. Dei*, XIX, 15. Y responde que, si bien el hombre no ha sido creado ni nace sujeto a la potestad del humano príncipe, sí nace capaz de esa sujeción a él, *natus est subiicibilis ei* (III, 1, 11). Radica ello en su condición y naturaleza social. Y esta situación originaria de los hombres se sostiene en su más estricto sentido. Está enteramente descartado para Suárez el que un hombre, de suyo, tenga poder sobre otro, sea quien sea, sin excluir a Adán, en quien se podría acaso pensar, y del que algunos derivan un patriarcado heredado luego por sus sucesores; «porque todos los hombres nacen libres por naturaleza, de forma que ninguno tiene poder político ni dominio sobre otro», («quia ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium», III, 2, 3). El dominio y la subordinación no surgen sino con la sociedad en cuanto tal. Pero con ella nacen necesariamente, de acuerdo con el concepto mismo de sociedad: «per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse» (II, 3, 6). Y esto no es consecuencia del pecado, como alguien ha pensado, pues también antes del pecado tenía que haber orden, si había de darse la sociedad; aun entre los ángeles se da orden y principado. Estaría sólo en relación de dependencia con el pecado la fuerza que es necesario

emplear cuando alguno no se quiere conducir por motivos racionales (III, 1, 12). Así se representa Suárez, siguiendo a Aristóteles, el modo como se llegó a la formación de la sociedad. Los particulares se reúnen entre sí por una libre decisión para ayudarse mutuamente y para formar una comunidad política.

Último fundamento del poder político. Por tanto, también en Suárez el Estado, genéticamente considerado, es posterior a los particulares. Pero no es esto una teoría del contrato a lo Hobbes, puesto que los particulares no crean ni deciden por sí lo que toca a derechos y obligaciones de la sociedad como tal. Esto es cosa decidida «ex natura rei [es decir, de la sociedad], ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem» (III 2, 4). Aristóteles había dicho a este respecto que el Estado, metafísicamente considerado, era anterior a los particulares. Por ello afirma expresamente también Suárez que el origen del poder jurídico y político «non est in singulis, nec totaliter, nec partialiter» (III, 3, 1 y 6). Se trata en estos poderes de algo que es anterior a los hombres. A los hombres sólo les es dado llevar a realización aquel orden, pero no fundarlo originariamente en su contextura y validez metafísica. A ellos toca tan sólo determinar la entrada en juego del orden, pero no constituir el orden mismo. El pueblo es sólo sujeto, no origen del poder. La soberanía del pueblo de Suárez no es, por tanto, una soberanía absoluta, sino sólo relativa. En el plano de los hombres no hay nada superior a ella; en este sentido es auténtica soberanía. Pero en el plano de un orden metafísico es relativa. El último fundamento y origen del poder político es también Dios, que respecto del derecho humano es, como si dijéramos, la forma, mientras el pueblo con su colectividad, presta sólo la materia (III, 3, 2). Con esto le quedan aún bastantes derechos a la comunidad soberana. Está enteramente en manos del pueblo la forma que quiera tener de gobierno. Puede transferir totalmente su poder a un particular (monarquía), y puede reservarse el derecho de ser consultado por el gobierno cuando le parezca (democracia).

Derecho a la resistencia. Una vez constituida la autoridad, las leyes de ella emanadas tienen fuerza de derecho. Esto, empero, con algunas excepciones

en el caso del llamado mal gobernante. La mera maldad personal del gobernante, que no afecte a su función legisladora, nada quita tampoco al derecho positivo; pero cuando en las leyes dictadas hay una injusticia y maldad y, sobre todo, una lesión de la ley moral eterna, entonces los súbditos pueden y deben no obedecer, sólo en lo que atañe a dichas leyes injustas. Si el príncipe llegó al poder por usurpación, no hay consiguientemente obligación de obedecerle, puesto que no es príncipe, sino tirano sin verdadera potestad (III, 10, 7). Las leyes de suyo justas pierden su fuerza de obligar cuando significan una carga demasiado pesada para los súbditos y fueron promulgadas sin consultar al pueblo; también cuando caen en desuso porque la mayor parte del pueblo no las guarda (III, 19).

En el pensamiento jurídico de Suárez habla un espíritu nuevo más abierto a la libertad. Esto es evidente. La teoría de la soberanía del pueblo es ya *sententia communis*, como expresamente consigna Suárez (III, 2, 3), pero su derecho natural y su soberanía popular no están aún inspiradas en modo alguno en el individualismo de Hobbes. Suárez admite en el Estado un sentido de totalidad (habla frecuentemente incluso de una unidad mística o moral del cuerpo social), descubre la prioridad de cierta lógica eterna de las cosas mismas y coloca al hombre, el derecho y el Estado dentro del complejo armónico y total de un orden metafísico. Pero concede siempre sus derechos a la libertad humana. Más aún, esta libertad ordenada es más libertad que aquella de que hablarán después Hobbes y Rousseau, porque no es una libertad sin freno, esclava del instinto individual. Es libertad que no se volverá contra sí misma para devorar sus propios hijos, como hará la libertad absoluta del individuo. La libertad y la soberanía popular de Suárez es la libertad y la soberanía de la justicia. Desgraciadamente, la Edad Moderna tendrá poca comprensión para esta libertad, y bien lo expiará; «sic enim iussisti, Domine, ut sit sibi ipsi sua poena omnis inordinatus animus» (san Agustín). Hobbes leyó el *De legibus* de Suárez, que le ha deparado a su autor un puesto indiscutible entre los clásicos de la filosofía del derecho y del Estado.

Juan de Mariana (1535-1624) se hizo famoso por su defensa del tiranicidio. Enseñó teología en el Colegio Romano y en el Collège Clermont de París (desde 1569). A partir de 1574 vivió en Toledo hasta su muerte. Estuvo en prisión durante un año por un proceso de la Inquisición en el que se le acusaba de agravio al rey. La sentencia fue absolutoria. En *De rege et regis institutione*, Mariana defendió que la monarquía, el mejor ordenamiento político, debe su poder a la comunidad de los ciudadanos. Defiende esta tesis describiendo un proceso histórico en el que primero los hombres trabajan conjuntamente sin necesidad de ningún poder político. Con el desarrollo de las ciencias se produce una división de trabajo y surge la lucha del fuerte contra el débil. Así comienza un estado de guerra. Para acabar con ese estado los hombres se unen en una comunidad política y encargan a los más capacitados la administración de la justicia. La monarquía es el mejor ordenamiento político, siempre que actúe fundada en las leyes, es decir, no sea absoluta. El rey ha de estar sometido a la constitución. Si el rey no guarda las leyes fundamentales, puede ser depuesto por el pueblo; e incluso se le puede dar muerte cuando se ha convertido en un tirano según la voz del pueblo y la apreciación de los hombres sabios. La sentencia de muerte puede ser ejecutada por una persona privada. Cuando Enrique IV de Francia fue asesinado las miradas se volvieron hacia el escrito de Mariana. Cromwell lo citó en el juicio contra Carlos I.

Obras y bibliografía

[BELARMINO]: *Opera omnia*, 7 vols., Colonia, Wolter, 1617-1620; *Opera omnia*, 7 vols., Venecia, Zane, 1721-1728; *Opera omnia*, 8 vols., Nápoles, Giuliano, 1856-1862; *Opera omnia*, ed. por J. Fèvre, 12 vols., París, Vivès, 1870-1874 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1965); *Opera oratoria postuma*, 11 vols., ed. por S. Tromp, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1942-1969; *Scritti politici*, ed. por C. Giacon, Bolonia, Zanichelli, 1950. [D. BÁÑEZ]: *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás*, 3 vols. ed. por el CSIC (vol. I: *De fine ultimo, de actibus humanis*, Madrid, 1942; vol. II: *De vitiis et peccatis*, Madrid, 1944; vol. III: *De gratia Dei et de vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae*, Madrid, 1948) y preparados por V. Beltrán de Heredia, O. P. Otros textos de D. Báñez sobre las disputas *de auxiliis* pueden consultarse en V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968. [J. DEMARIANA]: *Del rey y de la institución real*, 2 vols., Madrid, Publicaciones Españolas, 1961; *La dignidad real y la educación del príncipe*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981. [JUAN DE SANTO TOMÁS]: *Cursus Philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, última ed. en 3 vols. por B. Reiser, Turín, Marietti, ²1948; *Compendio de lógica*, México, UNAM, 1985; *Cuestiones de lógica*, México, UNAM, 1987; *De los signos y sus conceptos*, México, UNAM, 1989; *Teoría aristotélica de la ciencia*, México, UNAM, 1993; *Lógica de los predicables*, México, UNAM, 1991; *Sobre a naturaleza de la lógica*, México, UNAM, 1994; *El libro de los predicamentos*, México, UNAM, 1995; *Verdad trascendental y verdad formal*, Pamplona, EUNSA, 2002. [MOLINA]: *Liberi arbitrii cum gratiae donis… concordia*, ed. por J. Rabeneck, Madrid, Sapientia, 1953; F. STEGMüLLER, *Geschichte des Molinismus*, vol. I (Neue Molinaschriften), Münster, Aschendorff, 1932. [F. SUÁREZ]: *Opera omnia*, ed. nova, 28 vols., ed. por M. André y C. Berton, París, Vivès, 1856-1878; *Disputaciones*

metafísicas sobre el concepto del ente, trad. de X. Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1935; *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, 6 vols., ed. por J. R. Eguillor Muniozguren, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968. [F. VITORIA]: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. por T. Urdanoz, Madrid, BAC, 1960; *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1952; *Comentario al tratado de la ley*, ed. por V. Beltrán de Heredia, Madrid, 1952; *Relecciones teológicas del Mtro. Fray Francisco de Vitoria*, 3 vols., ed. crít. y trad. de A. Getino, Madrid, 1932-1935; ed. crít, trad., introduc. y notas de T. Urdanoz, Madrid, BAC, 1960.

Bellarmino e la contrariforma: Atti del simposio internazionale di studi, Sora 15-18 ottobre 1986, ed. por Romeo de Maio y otros, Sora, Centro di studi sorani «Vincenzo Patriarca», 1990; V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca», en *La Ciencia Tomista* 25, 1922, págs. 64-78 y págs. 208-240; 26, 1922, págs. 63-73 y págs. 199-223; 27, 1923, págs. 40-51 y págs. 361-374; 28, 1923, págs. 36-47; «Báñez y Felipe II», en *La Ciencia Tomista* 35, 1927, págs. 1-29; «El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española», en *La Ciencia Tomista* 37, 1928. págs. 289-309; 38, 1928, págs. 35-58 y págs. 171-186; «Valor doctrinal de las lecturas del padre Báñez», en *La Ciencia Tomista* 39, 1929, págs. 60-81; «Vindicando la memoria del Maestro Fray Domingo Báñez», en *La Ciencia Tomista* 40, 1929, págs. 312-322; 43, 1931, págs. 193-199; «El Maestro Domingo Báñez», en *La Ciencia Tomista* 47, 1933, págs. 26-39 y págs. 162-179 (artículos aparecidos posteriormente en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, Ope, 1972); M. BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás*, Universidad de Navarra, Pamplona 1999; S. CASTELLOTECUBELLS, *Die Anthropologie des Suárez*, Friburgo, Alber, [2]1982; E. FORMENT, «El ser en Domingo Báñez», en *Espíritu* 34, 1985, págs. 25-48; *id.*, «El problema de la concordia entre predeterminación y libertad», en C. GONZÁLEZ-AYESTA (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, EUNSA, 2006, págs. 143-170; J. A. GARCÍACUADRADO, *Domingo Báñez*

(1528-1604): introducción a su obra filosófica y teológica, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; E. GEMMEKE, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez*, Friburgo, Herder, 1965; E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Francisco Suárez (1548-1617)*, Granada, Universidad de Granada, 1946; M. GRABMANN, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung* (1917), ahora M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 1, Múnich, Hueber, 1926; R. HERNÁNDEZ, «Francisco de Vitoria», en *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, Trotta, CSIC-Quinto Centenario, 1992, págs. 223-241; W. HOERES, «Bewusstsein und Erkenntnisbild bei Suárez», en *Scholastik* 36, 1961, págs. 192-216; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburgo, Meiner, 1990; P. JIMÉNEZ GUIJARRO, *Mariana: 1535-1624*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; C. LARRAÍNZAR, *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989; A. M. MARTINS, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundaçao Colouste Gulbenkian, 1994; P. MÚGICA, *Bibliografía suareciana*, Granada, Universidad de Granada, 1948; M. OCAÑAGARCÍA, *Molina (1535-1600)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; *id.*, *Molinismo y libertad*, Córdoba, Obra Social y Cultural Casajur, 2000; I. QUILES, *Francisco Suárez: su metafísica*, Buenos Aires, Depalma, 1989; S. RÁBADEROMEO, *Francisco Suárez 1548-1617*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; I. F. SORIANO GAMAZO, *El problema de la libertad en Leibniz y los antecedentes escolásticos españoles del siglo* XVI, tesis, Madrid, Universidad de Madrid, 1962; F. STEGMüLLER, «Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an der Universitäten Évora und Coimbra im XVI. Jahrhundert», en *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft* 1. Reihe, vol. 3, 1931, págs. 385-438 (trad. port., *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século* XVI, Coimbra, 1959); *id.*, *Geschichte des Molinismus*, Münster, Aschendorff, 1935; J. DEVRIES, «Die Erkenntnislehre des F. Suárez und der

Nominalismus», en *Scholastik* 20-24, 1949, págs. 321-344; W. WEBER, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*. *Höhepunkt und Abschluss der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch L. Molina*, Münster, Westfalen, 1959.

La escolástica española y la filosofía del siglo XVII

En fuerza de múltiples prejuicios, una especie de predestinación de nuestra historia de la filosofía y, más en particular, cosa digna de mencionarse aquí, por una temprana Ilustración (Brucker) que no comprendió la escolástica católica ni la ortodoxia protestante de los siglos XVI y XVII; por la mentalidad mecanicista que se proclamó molde único e ideal de toda ciencia; por el neokantismo que no escatimó las subestimaciones de los demás; por todos estos factores y prejuicios, no fue considerada en general de modo adecuado la significación de conjunto y la estela de influjos de la filosofía española del periodo barroco. Absorbió la atención harto exclusivamente lo nuevo y revolucionario que trajeron los llamados nuevos grandes sistemáticos del siglo XVII, y bien debiera haber suscitado reservas el hecho de que aquellos sistemas quedaban como colgados en el aire, desligados de su inmediato pasado. Sin embargo, el siglo de estrechez que caracterizó este modo de enfoque, hizo que todo cuanto pertenecía al pasado se mirara como *quantité négligeable*, cuando, en realidad, fue muy considerable el significado histórico de esta filosofía del periodo barroco.

En la escuela. Ante todo en el seno de la escuela; estaba «extendida por toda Europa y dominaba por todas partes en la enseñanza de las aulas; puede casi decirse que fue ella el último troquel de formación verdaderamente común de los pueblos europeos, que luego, bajo el influjo de las llamadas nuevas filosofías, se desintegró también. Esta significación es especialmente verdadera y notable en Alemania. Pues en ella el movimiento revolucionario nuevo o moderno no llegó a ejercer gran influjo sino muy a finales de siglo. Hasta entonces el dominio de la filosofía escolástica puede decirse que fue indiscutido. Ella imprimió su sello a toda época y dejó también sentir su eficacia en el tiempo subsiguiente de modo más acusado que en el Occidente europeo» (M. Wundt). El hecho de que las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez tuvieran sólo en Alemania no menos de cinco ediciones de 1600 a 1630 nos da perfecta idea de la impregnación

escolástica de la época. Igualmente los comentarios de Fonseca a Aristóteles se editan varias veces entre 1599 y 1629, y asimismo sus *Instituciones dialecticae*, que, publicadas en 1564, tienen ya reimpresiones en Alemania desde 1567.

Entre católicos. A partir de entonces aparecen multitud de tratados sistemáticos o sumas de filosofía (*Cursus philosophicus, Philosophia universa*, *Summa philosophiae*), más especialmente de metafísica, cortados por el patrón de Suárez. Así, por ejemplo, los de los jesuitas Cosme Alamannus († 1634), Pedro Hurtado de Mendoza († 1651), Francisco de Oviedo († 1651), Rodrigo de Arriaga († 1667) entre otros; los de los dominicos Juan de Santo Tomás († 1644), Antonio Goudin († 1695), Diego Ortiz († 1640), Nicolás Arnu († 1692), etcétera; los de los benedictinos Agustín Reding († 1692), Sáenz de Aguirre († 1699), Ludwig Babenstuber († 1726), Alfonso Wenzl († 1743), etcétera; los del carmelita descalzo Felipe de la Santísima Trinidad († 1671), y de otros autores, como Rafael Aversa († 1657), Manuel Maignan († 1676), Juan B. du Hamel († 1706). Focos principales de irradiación de esta filosofía fueron los colegios de jesuitas del sur de Alemania: Ingolstadt, Eichstätt, Ratisbona, Bamberga y Wurzburgo.

Entre protestantes. Pero existe también en Alemania una filosofía escolástica protestante muy extendida, igualmente tributaria de Aristóteles y derivada del nuevo aristotelismo, probablemente inspirado desde Italia, ya en la segunda mitad del siglo XVI. Aristotelismo que es más comprensivo que el de Melanchthon, y por lo que atañe a la elaboración de una metafísica sistemática, se adelanta quizás al católico, pues es anterior a Suárez, al menos, el *Compendium metaphysicae* de Cornelio Martini, profesor en Helmstedt, al que siguen después obras similares varias veces reeditadas del mismo Martini, de Jacobo Martini, profesor de Wittenberg, y de otros. Pero también en este campo se hacen cada vez más ostensibles las irradiaciones de la renaciente escolástica española. Clemente Timpler, por ejemplo, en su *Metaphysicae systema methodicum*, publicado en 1604, cita ya repetidas veces a Suárez, si bien por la mayor parte en tono polémico.

Aun cuando admitamos que en el mundo protestante alemán, tanto entre luteranos como entre reformados, se produjo un primer resurgimiento de la metafísica en forma independiente, «no pudo por menos de ejercer poderoso influjo en dicha metafísica protestante, entonces incipiente, obra tan destacada como la de los jesuitas españoles, que ofrecía una metafísica católica en la plenitud de su desarrollo» (M. Wundt). No es difícil demostrar esto en casos particulares. Así, por ejemplo, el filósofo protestante Joaquín Jungius, profesor en la Universidad de Rostock después de 1606, bajo la dirección del teólogo protestante Johannes Skelerus, se adentra en la filosofía escolástica tomando por guía las *Disputationes* de Suárez. En Jena, se aprovecha de ellas Valentin Veltheim († 1700), y en Estrasburgo, Joaquín Zentgrav. Hasta se llegó a echar en cara a este último el considerar a santo Tomás en moral como capitán, en metafísica a Suárez como papa, y a Vázquez, Sánchez, Molina, Valencia y los conimbricenses como hombres dignos de inmortalidad. Pero ya el filósofo protestante Heerebord en Leiden († 1659) había celebrado a Suárez como *omnium metaphysicorurn papa atque princeps*, y había afirmado que todas las metafísicas sistemáticas coetáneas estaban influidas por Suárez. Una prueba de ello nos la da nada menos que Spinoza. Éste utilizó como manuales de filosofía los del citado Heerebord y los de Burgersdijk; ahora bien, ambos no hacen sino reproducir la escolástica de santo Tomás y de Suárez. Y cuando el mismo Spinoza se pone a redactar un librito escolar de introducción a la filosofía, deja estampados en él los conceptos fundamentales de la metafísica en el lenguaje didáctico de entonces, es decir, en lenguaje escolástico; de manera que no habrá que maravillarse si reaparecen conceptos y axiomas no menos escolásticos en sus obras posteriores. No exagera ciertamente el biógrafo de Jungius, Guhrauer, cuando afirma: «los tratados del jesuita Suárez se instalan en las universidades protestantes con la aceptación y nombre de que gozó antes Melanchthon, y esta situación perdura hasta el tiempo en que Leibniz estudiaba filosofía en la universidad de su ciudad natal».

La gran filosofía alemana. El nombre de Leibniz viene ahora a esclarecer de modo muy particular la idea que nos hemos formado del influjo de la

renaciente escolástica española en la filosofía escolar del siglo XVII. Nos hace penetrar en la conexión que existe entre la misma gran filosofía alemana y el pensamiento del Medievo. Leibniz, que inaugura la filosofía alemana independiente, conoce y utiliza en gran escala la moderna ciencia de la naturaleza, pero no deja por ello de subordinarla a la más alta ciencia filosófica, reduciendo los conceptos físicos mecanicistas en boga a sus verdaderos y últimos fundamentos, y demostrando que tienen su necesario complemento en la metafísica escolástica. El marco y aparato para este complemento se lo proporcionaron a Leibniz las nociones metafísicas de la filosofía aristotélico-escolástica, que aprendió en los cursos de metafísica de los centros escolares alemanes. Ch. Wolff vació después en moldes estables la filosofía de la *Aufklärung*, siempre dentro del espíritu de Leibniz. Con ello contribuyó por su parte a que no se rompiera el hilo de conexión con la tradición medieval; es de notar que Wolff conoció bien, a través de Domingo de Flandes, el comentario de santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles. Y de la filosofía de la *Aufklärung* surge a su vez Kant, que «estuvo ligado con aquella tradición, y por tanto con la vieja filosofía escolástica, más estrechamente de lo que han querido reconocer los neokantianos; y Kant sienta las bases de toda la evolución ulterior hasta Hegel» (M. Wundt). Por ello no debemos subestimar el valor de la filosofía escolástica alemana del siglo XVII. Significa nada menos que el puente de unión entre la filosofía de Kant y el idealismo alemán, por una parte, y la del Medievo, por otra. Especial mérito de dicha filosofía es que no se extinguiera el recuerdo de una metafísica al estilo de Platón y Aristóteles, que pudiera ser superado mediante ello el pensamiento mecanicista y el hombre pudiera volver a encontrarse a sí mismo, a encontrarse con el autoconocimiento del espíritu y de sus valores específicos, hasta el descubrimiento de los últimos fundamentos del ser y el fundamento de todos los fundamentos, Dios.

Ya tuvimos ocasión de señalar, al hablar del cardenal de Cusa, otra raíz de la metafísica de Kant y del idealismo alemán, que llega hasta la Edad Media (*cf. supra*, págs. 588s). Su vigor vital se muestra de nuevo pujante a través de Leibniz, y este enraizamiento es de tanto mayor interés cuanto que el cardenal de Cusa penetró con ayuda y certera mirada los auténticos

fondos del pensamiento medieval y pudo, como pocos, descubrir y legarnos su mejor sustancia. En todo caso queda siempre firme el hecho de que es dado encontrar lo antiguo en lo nuevo y lo nuevo en lo antiguo, a condición tan sólo de ser hombre de buena voluntad y dejar a un lado los prejuicios, para ver objetivamente lo que los hechos nos dan. Y esto sería importante, no sólo para la comprensión de la filosofía medieval y de la filosofía moderna, sino aun para la recíproca comprensión de las confesiones cristianas, así como también de los pueblos germánicos y románicos de Occidente.

Descartes. Pero la filosofía española del periodo barroco es también una premisa histórica del «padre de la filosofía moderna». Descartes fue discípulo de los jesuitas en el colegio de La Flèche, del cual dijo: «Este honor tengo que dispensar a mis maestros, declarando que no hay lugar en el mundo donde, a mi juicio, mejor sea enseñada la filosofía que en La Flèche». Cuando, por caso excepcional, quiere conscientemente recurrir al lenguaje técnico de los filósofos, Descartes dirá concretamente, hablando de Suárez: «Es justamente el primer autor que vino a mis manos». Es cierto que Descartes se distanció de la escolástica, y que tuvo plena conciencia de la nueva ruta por él emprendida. Pero quien viniere de la escolástica se sentirá asombrado al ver hasta qué punto la vieja construcción sistemática está aún operante en su forma, en su lenguaje, en sus conceptos mismos y en sus planteamientos problemáticos. No había pasado en vano por la escuela de los jesuitas. Si por una parte admitimos que el escepticismo francés nos da el horizonte en el que se alzará Descartes con su duda absoluta, fuerza es también convenir en que el patrimonio doctrinal de la escuela donde se formó constituye, por otra parte, el terreno espiritual del que se nutrirá. Por ello creernos que este capítulo sobre la escolástica nueva nos acerca más a él que aquel fondo de *skepsis* señalado por Dilthey. La duda de Descartes no pasó, en efecto, de ser una duda metódica. Su primordial preocupación fue más bien apuntalar filosóficamente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma y, con ello, edificar un sistema cerrado de toda la filosofía. Justamente fueron éstas las aspiraciones de la metafísica clásica que Suárez legara a la Edad Moderna.

Bibliografía

Cf. GRABMANN, ESCHWEILER, WUNDT.Además, *Die Entfaltung der Wissenschaft. Zum Gedenken an J. Jungius (1587-1657)*, Hamburgo, Augustin, 1957; K. WERNER, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Ratisbona, Manz, 1881, nueva ed. 1889 (reimpr. Nueva York, Franklin, 1962); M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jhs.*, Tubinga, Mohr, 1939 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1992).

Pedro Calderón de la Barca

Pedro Calderón de la Barca es un exponente claro del Barroco español y representa puntos de vista paralelos a los de Descartes. Nació el 17 de enero de 1600 en Madrid y murió el 25 de mayo de 1681 en la misma ciudad. Su padre ocupaba un cargo en la Corte. Calderón estudió en el Colegio Imperial de los jesuitas y luego en las universidades de Alcalá y Salamanca. Iniciada ya su actividad como dramaturgo, participó en la guerra de Cataluña (1640). En 1651 se ordenó sacerdote. En 1663 es nombrado capellán de honor del rey. En su teatro está influido por Lope de Vega. Muchos dramas tienen una fuerte base en la mitología, y sus autos sacramentales contienen alegorías muy elaboradas de temas religiosos.

Obras y bibliografía

Primera parte de comedias de Don Pedro Calderón de la Barca, Madrid, Mario de Quiñones, 1936; *Teatro completo*, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1966; *La vida es sueño*, ed. por M. de Riquer, Barcelona, Juventud, 1961 (ed. por E. Rull, Madrid, Alhambra, 1980; ed. por F. Rico y G. Serés, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990).

I. ARELLANO, *Calderón y su escuela dramática*, Madrid, Laberinto, 2001; E. FRUTOS, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Zaragoza, CSIC, 1981; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Calderón y su teatro*, Madrid, CSIC, 1941; F. PEDRAZA, *Calderón. Vida y teatro*, Madrid, Alianza, 2000; A. REGALADO GARCÍA, *Calderón: los orígenes de la modernidad en la España del siglo XVII*, Barcelona, Destino, 1995; D. SUILLER, *Calderón et le grand théâtre du monde*, París, PUF, 1992; A. VALBUENAPRAT, *Perspectiva crítica de los dramas de Calderón*, Madrid, Rialp, 1965.

Calderón constituye un caso extraordinario de filosofía estética, pues no sólo representa dramáticamente los problemas filosóficos, sino que además estos mismos se convierten en fuente de poesía. Podemos tomar como ejemplo señalado *La vida es sueño* (1631). El argumento está articulado en torno al problema del destino y la libertad. Basilio, rey de Polonia, antes de nacer su hijo averigua mediante un horóscopo que éste matará a su madre y se sublevará contra su padre. Al nacer el niño muere la madre. Para prevenir mayores catástrofes dispone que su hijo, de nombre Segismundo, sea escondido en una torre solitaria, mientras hace correr la voz de que ha muerto. Basilio cree en los condicionamientos y a la vez en la libertad. Por eso quiere dar ocasión a que Segismundo muestre su propio comportamiento. Lo lleva a palacio dormido. Segismundo despierta en un lujoso lecho rodeado de criados. A la vez Clotaldo, el vigilante que Basilio le ha asignado en la torre, le cuenta toda la verdad. Segismundo reacciona

con violencia y censura el comportamiento de Basilio y Clotaldo. Actúa despóticamente con los demás, arroja por la ventana a un criado que le reprocha su comportamiento, e intenta violar a una muchacha. Con ello queda demostrada para Basilio la verdad del horóscopo. Segismundo es devuelto a la torre, dormido de nuevo. Al despertar no sabe si ha soñado que era príncipe o si, más bien, sueña ahora que es un prisionero. Pero se produce una rebelión militar y los soldados liberan a Segismundo, que, convertido en jefe, vence a Basilio. Puesto que se dan todas las apariencias de que el destino sigue cumpliéndose, Basilio se arrodilla a los pies de Segismundo rogándole que pise su cabeza. Pero en este momento Segismundo hace levantar a su padre y se arrodilla ante él. Segismundo es aclamado rey por haberse vencido a sí mismo. Con ello queda demostrado que el destino no destruye la libertad.

Además de este problema se plantean en la obra otros temas como el fin del matrimonio, las decisiones tiránicas de un rey legítimo, la tensión entre razón y pasión, la vida como sueño y el despertar más allá de la muerte, el referéndum para desheredar a Segismundo y la adhesión final del pueblo a él. Calderón usa además muchos simbolismos. En el primer monólogo pasa por el ave, el bruto y el pez hasta llegar al fuego (los cuatro elementos). Rosaura cayendo del monte es símbolo del pecado original. Pero a su vez tiene el poder civilizador de la belleza. Para Calderón la armonía no es un don de la naturaleza, sino que ha de conquistarse por la educación. Lo cual significa que la naturaleza nace a través del hombre. *La vida es sueño* contiene las palabras «ya otra vez vi aquesto mesmo tan clara y distintamente» (verso 2350) antes de aparecer el *Discurso del método* de Descartes (1637). En cualquier caso elabora el tema barroco de la inconsistencia de la realidad del mundo. «Con poco espanto lo admiro, con mucha duda lo creo, porque quizás estás soñando, aunque ves que estás despierto» (verso 1225 y la escena XIX en general). E incluso podría decirse que Calderón se anticipó a Kant en la primacía de la razón práctica sobre la teórica, pues la realidad no adquiere solidez en el mundo, sino, en todo caso, como recompensa moral «cuando despertemos». Frases como «todos los que viven sueñan» o «este rústico desierto, donde miserable vivo, siendo un esqueleto vivo, siendo un animado muerto», y tantas otras, podrían

interpretarse en sentido pesimista e incluso nihilista. En cualquier caso, la realidad terrestre en el mundo calderoniano sólo se reviste de sentido como alegoría de un mundo superior.

Calderón ha interesado vivamente a literatos y filósofos alemanes, en concreto a Schelling, que lo cita en su *Filosofía del arte* como encarnación poética de las narraciones cristianas; a Schopenhauer, que, parafraseando *La vida es sueño*, habla del sueño largo de la vida (*El mundo como voluntad y representación*, libro primero, V) y, dentro del siglo XX, a Walter Benjamin, que lo utiliza concretamente en el escrito *El origen del drama barroco alemán* (1928).

Baltasar Gracián

Baltasar Gracián y Morales nació el 8 de enero de 1601 en Belmonte de Calatayud y murió el 6 de diciembre de 1658 en Tarazona. En 1619 entró en la Compañía de Jesús. Enseñó gramática, filosofía y teología en Calatayud, Lérida y Gandía. Estuvo desterrado en Graus (Huesca) y Tarazona por publicar sin permiso del General de la Compañía de Jesús. Su producción es valiosa en el campo literario, en el filosófico y en el moral. Influyó en la literatura cortesana de Alemania y en el moralismo francés. Es considerado maestro del conceptismo literario y del cultismo.

Obras y bibliografía

Obras completas, ed. por A. del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1960; *Obras completas*, 2 vols., ed. por E. Blanco, Madrid, Turner, 1993. Obras principales: *El héroe*, 1537; *El político*, 1640; *El discreto*, 1646; *Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647; *Arte de ingenio, tratado de la agudeza*, 1642; *Agudeza y arte de ingenio*, 1648; *El comulgatorio*, 1655; *El criticón*, 3 partes, 1651-1657.

M. BATLLORI, *Gracián y el Barroco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958; A. EGIDOy M.ª del C. MARÍNPINA (eds.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Zaragoza, Instituto de Fernando el Católico, 2001; C. GUARDIOLAALCOVER, *Baltasar Gracián: recuento de una vida*, Zaragoza, Librería General, 1980; E. HIDALGO-SERNA, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián: el concepto y su función lógica*, Barcelona, Anthropos, 1993; *id.*, «Baltasar Gracián y Morales», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2005, págs. 850-853; H. JANSEN, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Ginebra, Droz, 1958; L. JIMÉNEZ MORENO, *Baltasar Gracián, 1601-1658*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001; W. KRAUSS, *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián*, Madrid, Rialp, 1962.

Puede hallarse una síntesis del pensamiento de Gracián en *El criticón* (1.ª ed. Zaragoza, 1651), que es una novela filosófica donde los personajes Andronio (el hombre vulgar) y Critilo (el hombre crítico) recorren 38 jornadas de un viaje en el que buscan a la añorada «Felisinda», la felicidad. En realidad ambos personajes corresponden a la juventud y a la vejez de una misma persona. Los dos son una encarnación de la vida del hombre en la sociedad. Andronio, que representa al hombre en su estado de naturaleza, es conducido por Critilo, que es más experto en la vida y tiene mayor capacidad de juicio. Para Gracián, el hombre tiene que recorrer la naturaleza, el arte y la moral para el desarrollo de su persona en la vida

social. En el camino de maduración y conocimiento de sí mismo, el ingenio y el lenguaje nos conducen a percibir semejanzas y relaciones, a desarrollar un concepto metafórico de los objetos particulares. Anteriormente (1642) Gracián había escrito *Agudeza y arte de ingenio*, donde estudia la dimensión estética y filosófica del lenguaje ingenioso. Analiza la agudeza, las metáforas y los conceptos ingeniosos en textos retóricos del pasado y en la poesía coetánea. A la vez estudia las facultades y formas de pensamiento, así como el estilo. En lo relativo a la agudeza el autor distingue tres clases: agudeza de concepto (en el pensamiento filosófico); agudeza verbal (en el ámbito de la estética literaria) y la agudeza de acción (en el campo de la filosofía moral). Ocupa una posición central en Gracián el concepto metafórico, que es una actividad del entendimiento por la que este muestra la correspondencia entre los objetos. También se deben a Gracián gran número de aforismos, recogidos en *Oráculo manual y arte de prudencia*. El autor se propone transmitir una formación que permita desarrollarse en la sociedad. En forma muy concisa formula su moral y método, cifrado en la agudeza de acción, que debe aplicarse para abrirse paso en el mundo. El conocimiento ingenioso es el mejor medio para la acción prudente en el mundo y para el perfeccionamiento del hombre. Gracián tuvo un lector atento en Schopenhauer, que lo cita con marcada complacencia.

Sor Juana Inés de la Cruz

Sor Juana Inés de la Cruz (Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana) es también un exponente del pensamiento barroco y de la temática del sueño. Nació el 12 de noviembre de 1648 (1651) en San Miguel de Neplantla, junto a México, y murió el 17 de abril de 1695 en Ciudad de México. Era hija de madre analfabeta, pero mostró una inteligencia extraordinaria al aprender a leer. Fue llamada a la corte del Virreinato por su belleza y su capacidad poética. A los 16 años ingresa en el convento y se entrega a la poesía y al saber en general. Crea un foco cultural de tertulias de literatos y nobles. Su poesía está influida por Góngora. Compuso comedias, autos sacramentales y otros géneros. Al final renunció a las letras y murió de peste después de cuidar a sus hermanas de religión. En su época no era bien vista la dedicación de la mujer a tareas intelectuales. Ella replicaba que el camino hacia la fe pasa a través del conocimiento de las ciencias humanas, reivindicando el derecho de la mujer al estudio.

Obras y bibliografía

Obras completas, 4 vols., ed. por A. Méndez Plancarte, México, FCE, 1951-1957; *Obra selecta*, ed., selec., introd. y notas de L. Sainz de Medrano, Barcelona, Planeta, [2]1991. Obras principales: *Inundación castálida*, 1682; *Segundo volumen de las obras*, 1692; *Primero sueño*, 1692; *Fama y obras póstumas*, 1700, con la biografía de P. Diego Calleja.

E. ABREUGÓMEZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*, México, Imprenta de la Secretaría de Asuntos Exteriores, 1934; M. CABALLERO, «Sor Juana Inés de la Cruz», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 2, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1111-1113; TONIAJ.LEÓN, *Sor Juana Inés de la Cruz's «Primero sueño»: a lyric expression of seventeenth century scientific thought*, Ann Arbor, UMI, 1990; O. PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1982 (Barcelona, Seix Barral, 1998); A. PÉREZ-AMADORADAM, *La ascendente estrella. Bibliografía de los estudios dedicados a Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XX*, Madrid, Iberoamericana, 2007; D. PUCCINI, *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, un excepción en la cultura y la literatura barroca*, Madrid, Anaya-Mario Muchnick, 1996; J. RAMÓNRESINA, «La originalidad de Sor Juana», en *Anales de literatura hispano-americana* 15, 1986, págs. 41-56; G. SABAT DERIVES, «Sor Juana y su "Sueño": antecedentes científicos en la poesía española del Siglo de Oro», en *Cuadernos Hispanoamericanos* 310, abril 1976, págs. 1-19; *id.*, *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, Barcelona, PPU, 1992; *id.*, *Bibliografía y otras cuestiones sorjuanistas*, Salta (Argentina), Biblioteca de textos universitarios, 1995.

En *Primero sueño*, Sor Juana Inés de la Cruz examina los diversos sentidos del sueño: dormir, ensoñación, visiones, deseos no realizados. Seguramente influyó en la obra el *Sueño de Escipión*. El escrito se organiza en tres partes: la noche y el sueño del universo; el sueño intelectual del

hombre; el triunfo del día. Hay en el escrito huellas de Ptolomeo, de Aristóteles, del neoplatonismo y de la literatura hermética del Renacimiento en temas como los cuatro elementos, la noche, el cosmos y las esferas celestes. La obra contiene un resumen del saber de su época. El revestimiento de estética barroca (metáforas, hipérbaton, etcétera) está a servicio del conocimiento. El sueño es para Inés de la Cruz un estado en el que el alma se libera de la materia y se entrega a un mundo de imágenes y fantasías en la búsqueda de conocimiento. Es una alegoría del acto de conocer. El original poema de Inés de la Cruz tuvo gran difusión al principio y, después de un periodo de olvido, volvió a despertar el interés por él en la tercera década del siglo XX, cuando la «Generación del 27» (F. García Lorca, R. Alberti, J. Guillén, P. Salinas) conmemoró el centenario de la muerte de Góngora.



JOHANNES HIRSCHBERGER (7 de Mayo 1900 en Österberg/Mittelfranken; † 27 de Noviembre 1990 enn Oberreifenberg). Cursó sus estudios en la Universidad de Múnich. Discípulo de Greyser, Becher y Grabmann, se doctoró en la misma Universidad tras haberse especializado en la filosofía cristiana de la Edad Media. En los seminarios de A. Rehm y E. Schwarz tuvo ocasión de familiarizarse con la disciplina filosófica más estricta y desarrollar originales trabajos de investigación sobre la filosofía griega. Ejerció su docencia de Historia de la Filosofía primero en Eichstätt y posteriormente en la Universidad de Francfort.

Notas

[*] L. Martínez Gómez, «Síntesis de historia de la filosofía española», en J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1976, vol. I: págs. 525-621, vol. II: págs. 447-525. <<

[*] Aristóteles se cita por esta edición; el texto griego está en los dos primeros volúmenes con paginación continuada única, a dos columnas, a, b, numeradas las líneas. <<

[*] *Paradiso*, 24, 130s. <<

[*] *Paradiso*, 33, 124s. <<